
٦٦٤
King Saud University
1957
شرح المنار

King Saud University 1957

٢١٦٦ر١ شرح منار الانوار للنسفي ، تأليف عبد اللطيف بن
ش ٥ م
عبد العزيز بن ملك - ٨٠١هـ . كتب فى القرن الثانى
عشر الهجرى .
٢٠٨ق ٢٥س ٢٠×١٤سم
نسخة جيدة ، خطها نسخ معتاد واستكمل
٦٦٤ بتعليق ، المتن بالحمرة ، طبع
الازهرية ٢ : ٥٠ دار الكتب المصرية ١ : ٣٨٨
١- اصول الفقه أ- ابن ملك ، عبد اللطيف بن
عبد العزيز - ٨٠١هـ ب- تاريخ النسخ

تمت

كتاب

شرح المنار للامام عبد اللطيف

ابن فرشته في اصول الحنفية

والمتن للامام النسفي

رحمهما الله ورحمنا

بهما ونفعنا

بهما امين

امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
لله الحي الاحد حمدا لا يجوبه الحد على ما اولانا علم الفروع وجنى
من ورد روضة الروع واستنبطها العلماء بابراء الاراء من
اصول المشروع وارووا بزلال سجاياهم غلال عطاش الجموع
اواهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بضروع الاطعمة
والرتوع والصلاة والسلام على ذي اللواء المرفوع
محمد المبعوث من البضع رفاع الينبوع وعلى اله واصحابه
العابدين بالخلوص والخضوع ما آل غروب وطلوع وهال
غروب وضروع وبعد فيقول عبد اللطيف بن فرشته
اوصلهما الله تعالى الى جنته برشده ان ارباب البطانة واصحاب
الفطانة من خلّص احبابي ومختلس ما بي قالوا ان كتاب
المنار للامام الخبير سيد الاحرار والهمام النحرير سند الاخيار
بديع الفضل في الاعصار ما رات مثله الابصار مولانا حافظ
الدين النسفي الفائز بالمول الوفي اسكنه الله تعالى في جنة
مفتحة الازهار واركنه في كنة تجري من تحتها الانهار
باهر المنقبة والمنار طائر في الاقطار كالامطار سائر
سيرة انصار الانظار صاير اهل الامصار انار لكن كشف
اسراره والتعمق في اغوار غدا ارى في افئدة الراغبين
نارا وكان له شرح رفال طوال ينال من طالعهما ملال كلال
نسئلك ان تشرحه شرحا على طريقة الحل مقتصرا مقاصد
المتن حل حاويا على عوائدها البريقة حاويا من زوائدها
الشيقة وعلى لطائف فوائد جيدة جديدة وشرائف فرائد
سديدة نشيدة فقلت لهم اني وهن العظم مني ووهنت
الطبيعة والقوى وفاحت الفطيعة والجوى ولحيت ولا ربي
عدة الغلل ووجبت وقاربني عادة صلابة الاجل مع الكدار

اواني

1

اواني نعفد حال وحول واتنسنا رحالي من تابيات وحول
والعلم حال حوله الى التحول وبطل والجهل جال جاهه
الى التحول ونطل وابن الصفا هيهات ابتاع العمل
فاعادوا الالحاح على ثانيا وعنان الاقتراح الي ثانيا
فنظرت لو كررا الاعتذار والالتماس لوصل الى ضرب اخماس
باسداس فلاح لي ان ليس لي قبه فلاح سوى اسعاف حاجتهم
والانجاح فاقتفيت كلامهم وشرعت مرامهم متوكلا على ربي
الوهاب انه ملهم للصواب واليه المرجع والمآب الحمد لله
الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا وهي الدلالة
الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام
الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب وصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في كلا
المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في الدلالة الموصلة
اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق
الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه
ثلاثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلا
وبعضهم دفع دفعها ولم ارى ايرادها حذرا عن كونها مدافعة
ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة
الحنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة
تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية
استنادها والصلاة على من اختص بالخلق وهو ملكة يصدر
بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم
وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
واشارة الى ان المختص به هو محمد صلى الله عليه وسلم ولذا

لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي صلى
الله عليه وسلم القرآن يعني تأدب بآداب القرآن فقيل مدار عظم
الخلق بذل المعروف وكف الأذى أي احتماله ورسول الله صلى
الله عليه وسلم كان موصوفا بهما فقد انزل الله في معروفه ولا
تبسطها كل البسط وتحمل الأذى إنما يكون بصبر قوي وهو
عليه السلام كان صبورا لتحمل الأذى الكثير ان يحصى قال
عليه السلام صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من
اساء اليك وما امر عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها
وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم أي المستقيم الدين
يقول على دين الحق وعلى غيره من الحق قال الله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فالدين يقول عليهما بالاشتراك اللفظي
وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض
الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شابه ذلك لا يكون
متواطئا الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم
المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع
الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة
كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات
المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة
لا باختيارهم كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله
بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه
ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه ان يكون
حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال
اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من
القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير **اعلم ان اصول**
الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه

الى الاستماع

كما

كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل منهما مركب لا بد
من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من
حيث انه يبتنى عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون
مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها
بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع
عبارة عن البيان والاظهار قال تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح يجوز ان يراد
بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى او رسوله صلى
الله عليه وسلم ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند
الفقهاء وتكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فتكون
اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة
الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول
وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه
كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا
لنفس البيان والاظهار الشرع هنا ليس بمصدر بل هو
اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد
وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول
اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له ايضا كما للفقه
ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فيوهم
اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة
ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة انتساط المعاني
الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع
والمراد به الاحكام الشرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم
الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر ان

قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس وانما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليه سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلت افرده بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلت الاصل في الثلاثة الاول القطع وعدمه بالعارض واصل القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يؤخر ذكرها قلت ذاك في اخبار

الاحاد

الاحاد واما الكلام في السنة وهي تنقسم الى المتواتر والمشهور والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب ولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله قلت اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال هذه علة صورية لتوجيه كلام لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد يثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وباثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلت هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرع من قبلنا فقد صارت شريعة لتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم قصتها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة هي والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع ان ما هو حجة في حقنا ان كان من الله تعالى فمن الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يبتدأ فيه بالاشتقاق اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب لانه غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في

عرف اهل العربية على كتاب سيبويه **فالقرآن** وهو في اللغة مصدر
غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء
على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا
جعله تفسيرا له وما في الكلام تعريف للقرآن لا ان المجموع
تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن
مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد
عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح **المنزل على**
الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا واللام فيه بدل
عن الاضافة او للعهد لكونه صلى الله عليه وسلم معهودا بينهم
كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج
سائر الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها
غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن **المكتوب في المصاحف** وهو
ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخ تلاوته وبقي احكامه
مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله اي
على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت
يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن
على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف
قلت تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي
معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويقرؤونه
والقرآن بمفهوم كلي عام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم
الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع
شخصي معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء
فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف
له من جهة مفهومه الكلي لان الاصولي يبحث عن القرآن من
حيث انه دليل للحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية او بعضها

فاطلقوا

فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوه على الكل فلا بد ان يوجد
القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء
من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك
انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة به وهو كونه بعام
منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا منه الينا نقلا متواترا
ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز
انما هو بسورة فالقرآن بمفهوم شخصي في العرف العام وهو
الذي قسم الى سور وآيات وبمفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو
دليل الفقه **المنقول عنه نقلا متواترا** وهو ما امتنع فيه تواطؤهم
على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر
متتابعات فانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته
خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه
لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلت
الالف واللام في الجميع للجنس لا للعهد واذا لم يكن للعهد فلا
يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم لخرجت بقوله
في المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه تمييز
وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم
بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة
كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما هذا على قول
الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه
شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة
يكون تأكيدا ومما يورد على التعريف البسملة في اوائل السور
فانه يصدق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من
مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لانه لا يكفر منكرها ولم يتعلق
بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب

الخاص القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين
السور ولهذا اكتب بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول
السورة ولا من اخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة
في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف في
كونها اية او بعض اية واما قراءة الجنب والحائض فانما جاز
بقصد الثناء كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد
الشكر لا التلاوة **وهو اسم للنظم والمعنى** وفي ذكر النظم دون
اللفظ الذي هو الرمي لجهة رعاية للادب لان النظم حقيقة
جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ
القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره
لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية
الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار الانوار وجامع الاسرار
ولقائل ان يقول المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى
ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص
والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا
لخاص القرآن بلا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ
جائز على السواء لان كلام الله المكتوب في المصاحف لا المعنى
القائم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزءان
من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في
القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال
على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى
ولكن انقطع الرجاء من معرفته قبل يوم القيامة وفيه
رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة
رضي الله عنه ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلاة من
غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم

للنظم

[illegible]نظم ركنا لازما في الصلاة م
[illegible]تمام النظم كما قال صاحباه في حالة
[illegible] الرب والاصح انه رجع عن هذا
[illegible]لهذا لانه يجز منه احد الامرين
[illegible]الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
[illegible]ن لانه اسم للنظم **وانما تعرف**
[illegible]ثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن
[illegible]امثال والمواعظ الواردة في القرآن
[illegible]راد من الحكم ههنا المحكوم به وهو
[illegible]ب والحرمة وغيرهما **بمعرفة**
[illegible]نظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم
[illegible]قرآن فيكون معرفة القرآن الاحكام
[illegible] المعنى فقط **وذلك** اي اقسامهما على
[illegible] وكل قسم منهما اربعة ايضا والاقسام
[illegible]ي وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام
[illegible] كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه
[illegible] معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر
[illegible] فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو
[illegible]ن كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان
[illegible]قسم الرابع لانه لا يبتنى فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد
من النص **الاول في وجوه النظم** قيل وجه الشيء طريقه يقال
ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ
لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى
الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم **صيغة ولغة**
فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان

اصول الشرع ٣ والاصل الرابع ... اما الكتاب ... هو اسم للنظم والمعنى
الخامس ... القياس ... والتشبيه والنية ٥ والطهارة وقراءة الطواف ٥ وكالبيع والزوج ... الثاني
ايقاع الطلاق بعد الخلع ٥ بين الفرض فيما فرض عليه ...

الخاص من القران على ما هو الصحيح
السور ولهذا اكتب بخط على حدة
السورة ولاسن اخرها والتالم
في كونها قرانا ولم يجز بها
كونها اية او بعض اية واما
بقصد التيمن كجواز قراة الحمد
الشكر لا التلاوة **وهو اسم للنظم**
اللفظ الذي هو الرمي لغة رعايته
جمع اللالي في السلك بحيث الترتيب
القران بنقش الجواهر وانما ذكر اللفظ
لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث
الادب فيه غير لازمة كذا في شرح الم
ولقايل ان يقول المصنف قال اولا
ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما و
والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ ف
لخاص القران بلا محالة فالاولى ان يقال
جايز على التساوي لان كلا منا في المكتوب في
القايم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم
من القران لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم
القرانية يعتبر المعنى ايضا ولبس نظما مهملا
على المعنى لا يقال المتشابه قران وليس له معنى لان له معنى
ولكن انقطع الرجا من معرفته قبل يوم القيامة وفيه
رد لمن زعم ان المعنى المجرد قران وهو مذهب ابي حنيفة
رضي الله عنه ولهذا جوز القراة بالفارسية في الصلاة من
غير عذر مع ان قراة القران فرض فيها فقال وهو اسم

للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة ع
واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة
العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا
القول كما روى نوح بن مريم هكذا لانه تبرع منه احد الامرين
بطلان تعريف القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
وجواز الصلاة بدون القران لانه اسم للنظم **وانما تعرف**
احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقران
احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القران
لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو
ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما **بمعرفة**
اقسامهما اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم
ان المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة القران الاحكام
موقوفة على معرفة المعنى فقط **وذلك** اي اقسامهما على
تاويل المذكور **اربعة** وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام
كلها مذكورة في المتن ووجه الحصر ان الاقسام اما اقسام
النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه
او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر
فيها الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو
القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان
الثاني فهو القسم الرابع لانه لا ينقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد
من النص **الاول في وجوه النظم** قيل وجه الشيء طريقه يقال
ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ
لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى
الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم **صيغة ولغة**
فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فايدة في ذكرها وكان

ينبغي ان يبال في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه
مثل الصلاة والزكاة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت
على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت
اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فحيثية معناه في
وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا الاسرا هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل
كان الاسرا بمعنى مطلق الاذهاب وهو من قبيل التعميم بعد
التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان
للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة كرجل ورجال
لا بالمادة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما
ثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلاة
والزكاة ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما
في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام
داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتداة بوضع
الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع
وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ
اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل
على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو
العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول
والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما
ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل
او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم
ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل

والمتشا

والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه
بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل
والا فهو المتشابه فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان
تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني
لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان
الاول لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اجيب
بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل
تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها
خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة
لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع
وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به
اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن
ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث
في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة
والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال
فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ
مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص
وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد
من المنطوق فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص
والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف
فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة
وان لم يستفد من المنطوق ولا من المفهوم فهو الاستدلال لان

والمتشابه صح

على اقسام المعنى صح

الفاسدة سيجي بيانها والاولى ان يتمسك فيه بالاستقرا
التام الذي هو فيه حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده
والاستقرا حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان
المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار
صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول
الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يبنا لمعرفة مصدر
بمعنى المفعول **وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس** على
حذف المضاف اي معرفة قسم خامس **يشتمل الكل** اي الاقسام
العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص
والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
والمعاني والاحكام وضرب الاربعة في العشرين ثمانون
لكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية
بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع
النظم يشتمل على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم
الاول وباعتبار على الثاني وهلم جرا الى اخر الاقسام فيكون
في الحقيقة تقسيمات لا تقسيمات **وهي اربعة ايضا معرفة
مواضعها** اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما
بينا الخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه ساير
اسماء الاقسام **وترتيبها** اراد به ان يعرف المستدل
الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم
على المفسر **ومعانيها** اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان
او شرعيا **واحكامها** من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب
التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة ليست الا
اقسام النظم بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه
وقوله قسم خامس مما يصح ان لو كان من اقسام النظم

وليس

وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك
الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام
الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه
ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة
ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص **اما الخاص
فكل لفظ** وهو كالجنس شامل للمهملات والمستعملات وما
يكون دلالته بالطبع او العقل **وضع لمعنى** واحد خرج به
ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع
لمعنيين او اكثر **معلوم** خرج به المجمل لان معناه غير معلوم
للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر
الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال
عارض بسبب ازدحام المعاني وتوارد الاستعمال لكنه
احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك
فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام
على قوله المراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات
والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة
المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا
ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او
مؤمنة **على الانفراد** صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ
متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم
فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد
خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل
للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد
والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه
بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد

ولهذا عرف ابن الحاجب التواتر بقوله كل ثلاث اعرب باعراب
سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس
او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد
لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا
اللفظ المشتمل على كثيرين متفقا ونتين في احكام الشرع جنسا
خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما
متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا
خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين
متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلت كلاهما بالنسبة
الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ
الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت
العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه
فكان بالتقديم اولى قلت انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي
ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه
اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة
عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا يقينا اي قطع
ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم عليه بالعلم
فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت
الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم فلا يمنع الاترى
ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بلا مرد
كان ملاما بلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه بيّن
بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان
لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي
فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني

لنفي

لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه
بخبر الواحد لكونه بينا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو
حقيقته او لازالة الخفاء وهي لازمته واثبات الثابت او نفي
المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى
عدم احتمال البيان ودليله كونه بينا في نفسه فلا يجوز
هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل
اي الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة
بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم
تصل بيانا للامر بالركوع والسجود وهو قوله تعالى اركعوا
واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي
لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن
الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض
ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به يجعله فرضا يكون
زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت هب
انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان
يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا
لا نسلم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن
سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل وقد تقدم هدره فيقيد
بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمأنينة بالامر بالركوع
والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله ويبطل
شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء
بحيث لا يجف عضو قبل اغتساله مع اعتدال الهواء وهو شرط
صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو
جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط

عند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرئ
حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة
ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام
لا وضوء لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استباحة
الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الاية لان قوله تعالى فاغسلوا وامسحوا
خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط
هذه الاشياء بهذه الاخبار تكون في الاصل زائدة زيادة على
النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم لا اوجبتم النية في
الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلاة قلت لو قلنا بالوجوب
في كمال الوضوء كما قلنا في كمال الصلاة لزم التسوية بين
الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر
لظهور التفاوت من وجه اخر بان الوضوء لا يلزم بالنذر
وبالشروع والصلاة تلزم بهما كذا قاله الشراح ولقائل
ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلاة وليس الكلام
فيهما بل في حكمهما او تكملتهما وكلاهما لا يلزمان لا بالنذر ولا
بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه
ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت
والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة
وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت
قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني
الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت
الفرض وبالثاني والثالث الوجوب والرابع السنة والاستحباب
ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث

لانه

لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا فقال للاعرابي قم
فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا
يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء
ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثاله يستعمل لنفي الفضيلة
وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على
الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي صلى الله عليه
وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان
وخبر الترتيب معارض بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
نسي مسح راسه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل كفه
والطهارة اي يبطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت
وضع للناس قال الشافعي رحمه الله الطهارة شرط في طواف
الزيارة لقوله عليه السلام الا ان الطواف بهذا البيت محدث
ولا عبرة بان قلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم
معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة
ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان
قلت النص مجمل لانه ليس المراد من الطواف مجرد الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه
من الحجر الاسود قلت لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه
لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط
والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله لهذا
الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس
فانه مجمل بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله لا يقال
المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وهذا امكن العمل به
لانه يخرج من العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا

تقول قدره الشافعي بثلاث شعرات لكنه مدفوع لان من
مسح براسه ثلاث شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة
فينبغي ذلك البعض مجملا ولا ذلك يحصل بغسل الوجه فلا
يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نسلم
الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم
الاجمال من حيث المبدا والاولى ان يقال تحت العدد وتعيين
المبدا بالاخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب
والتاويل اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في اية
التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء لعين ليتربص المطلقات المدخولات بهن من
ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء والقروء مشترك مستعمل
في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار متمسكا
بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فان اللام تجي بمعنى الوقت كقولك اتيتك لصلاة
الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو
كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة
الحيض وليس كذلك لانها بدعة وليس مامورا به وبان
الحاق الثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان
الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد عكس التانيث
والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا
للموت وابنوا للخراب تمامه فكلكم يؤل الى خراب او بان المراد
من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها
بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فطلقوهن لقبل
عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف
معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان

كان



كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد
باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلاثة
الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلاثة
خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقص عن
الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر
محسوبا من العدة فتكون العدة قرءين وبعض الثالث
لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا للنص
الكتاب فلو حملناه على الحيض فطلقت فيها لا تكون تلك
الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلاثة كاملة
فان قلت الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد
واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في
الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص ثلاثة قروء
وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة
لم تكن العدة الا ثلاثة قروء فان قلت قد جاء النقص
عن الثلاث في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد منه
شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلاثة قلت الاشهر
عام يجوز ان يراد بعضه وتحليلة الزوج الثاني اي كون الزوج
الثاني مثبتا للحل الجديد ثابتة بحديث العسيلة لا بقوله
تعالى حتى تنكح زوجا غيره تفريعه متفرع على تفسير مسئلة
مختلف فيها وهي ان الرجل اذا طلق امراته واحدة او ثنتين
فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت عدتها
ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله
عنهما تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة
والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي
رضي الله عنهم تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج

الثاني ما دون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني
في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة
الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج
الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة او الطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني
قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج
حكم الا في الطلقات لا في الطلقة او الطلقتين اذا
عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي
غير موثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما
يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امراة
اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب
ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو الغاية
بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون
وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة اذ لا وجود
للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا
يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا لا يقال نفس الزوج
لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان
الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون
الزوج الثاني مع الاصابة غاية واجاب المصنف عنهم
بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة وهو
ما روي انه عليه السلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها

ثلاثا

ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشكوه بالعنة
وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان تعودي
الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي
عسيلته ويذوق عسيلتك نفى عليه السلام عدم
العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود
والعود رد الى الحالة الاولى وهو حل له حادثة بسبب الذوق لا بالسبب صح
السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة
لا يكون الا حلا جديدا اذ الذوق علة للعود فيثبت به الحل
الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون
الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو
كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا
وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا بقوله لعن الله
المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى
اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع
للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه
صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار
خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن
لانه عليه السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله
لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا
للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل عمل
بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة ينافي
لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم
الطلقة او الطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتخالف
اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت
في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلت

لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان
ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلة ثابت كتاب ان عسيلتين
العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان عينونة
المستعمل كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان
الانزال غير مشروط لانه شبع **وبطلان العصمة عن المسروق**
بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة
مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق
او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما يختلفان حكما لان الضمان
لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية
على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا
لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة ومن قال القطع
يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق
بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله
فاقطعوا الا انه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زايد عليه بخبر
الواحد فتعذر انتهم عما ابتنم اشار المصنف الى جوابه بقوله
وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة
قوله تعالى جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا
استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بـ
في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى يجزي بالمهموز بمعنى كفى
وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك
الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى
لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من
وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك
توجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت
العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت

لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر
قلنا من شرط القطع ان يكون المال المسروق معصوما قبل
السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال
العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار
مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجد
قائما بعينه فله ان يسترده والعصمة انتقلت الى الله تعالى
فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى
مملوكا ولا يبقى معصوما فصارت حرمة العين لله تعالى اعلم
ان العصمة تنتقل حالا لانعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا
اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع
تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي المبسوط
سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله سبحانه وتعالى
فيفتي بالضمان فيما روي عن محمد رضي الله عنه قال لم يقطع
تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان **قلت** القطع
شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال
حقه **قلت** ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى
الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان
فان **قلت** قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال
الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد **قلت**
لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب
اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه
يتعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك **ولذلك**
اي لكون الخاص قطعيا في معناه **صح ايقاع الطلاق بعد**
الخلع وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق لازالة ملك
النكاح وقد زال بالخلع ولا يتصور الطلاق بعده فيتمسك المصنف

بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان
خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
معنى الاية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان
حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة
فيما افتدت به نفسها ووصل الطلاق بالافتداء بالمال
وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين
سواء كانتا على ما لا او بدونه فاوجب صحته بعد من ابطل
الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض
عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في
عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان
يعني التطليق الشرعي مرة بعد اخرى على التفريق دون الجمع
لانه بدعي ولم يرد حقيقة التثنية بل التكرير كما في ثنيك
يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى استوفى نصابه
ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب
في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل
الخلع ولما يتصور الخلع قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق
اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب
على التطليقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان
الفاء له بقوله الطلاق مرتان هو الفاء له بالافتداء لانه
ليس بخارج عن التطليقتين لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة
الزوج ثم قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين
المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز
وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق
اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب
في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة

الثالثة

الثالثة بعد الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك
جواز وقوع الطلاق الثالث بعد الخلع واما الانحصار فمن
اين يفهم فان قيل على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله
الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه
الرجعي قلت انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير
الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان
اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال
او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا
لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد التطليقتين
من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ
لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى
ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه
وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير **في
المفوضة** عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها و
زوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر
وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطي وفائدة
الخلاف في المفوضة تظهر اذا مات احد الزوجين قبل الدخول
فعندنا يجب المهر وعنده لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنهما
في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب
المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب
المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بنفس العقد وجب ان

بنصف بالطلاق قبل الوطئ قلنا هذا ليس بقياس بل وانما
يجوز بالنص والنص انما ورد في المسمى دون غيره وكان
المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العقد عندنا وقال الشافعي
تقديره مفوض الى راى العاقدين كما كان البدل مفوضا الى
راي العاقدين في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقتها فلا
تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة
عقيبها على صنعة اللف والنشر فقوله فان طلقها متعلق
بقوله صح وقدمر بيانه وقوله ان تبتغوا متعلق بقوله
وجب يعني بين لكم ما حل وما حرم ارادة ان تبتغوا النسا
بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما
وراء ذلك والا بتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة
لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ
لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطئ
فيجب المال عند العقد عملا بالبا الموضوع للالصاق فان
قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق
بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا
وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر
لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سماه
او نفاه ومن اخر وجوب المهر الى الوطئ فقد خالف النص
وبطل مذهبه فان قلت في الحديث ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال زوجتكها بما معك من القران فعلم ان المهر ليس
بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول فلا
يعارض الكتاب ويحمل الباء للسببية لا للمعاوضة قد
علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه
التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان

يكون

الاية في تعيين الفعل لا مجمل لا محل اقل
فلحقه البيان بقوله الاصمر واهد واما
منه ... مفسر صح

يكون المهر مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا
لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع
فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به
اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو
مشترك لانه يجي بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب
وبمعنى البيان كما في قوله تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى
بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر
عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة
الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في
حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب
عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال
فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها
وسميت الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا
ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان
اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى
لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة
كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت
ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار
الفعل كانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم وفيما ملكت ايمانهم
فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور
بمعنى التقدير كما في قوله تعالى ولله يسجد من في السموات
ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود
المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع
الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز قاله الشراح وفيه بحث

لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل التابع من حيث
اللفظ والمعنى اعنى بحيث بمعنى الانقياد واما ان يكون
بمثابة من حيث اللفظ والمطابقة لا من حيث المعنى والاول
غير جائز لان الشجاعة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس
لا في كثير هم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال
زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب
الاول التسفر ومن الثاني الاستعمال له الضرب ويمكن ان
يجاب عنه بان قولهم لا نعلم ان القرينة على ان المراد من
الضرب الاول التسفر ومن الثاني استعماله له الضرب صحيح
ولكن الاية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد به
الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه
يصير التقدير نعلمنا اما اوجبنا على الازواج من المهر
وغير ذلك وكل معلوم مقرر عند الله تعالى وذلك مجمل في
حقنا فبين النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث المذكور
ولئن سلمنا ان المعلوم ليس معقدر بما اوجب الله تعالى غير
معلوم وذلك مجمل **ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلا افعل** احترز بالقيد الاول عن الفعل
والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعا والالتماس فان قوله
افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وكذا بنسبة الى سوء الادب
وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى
ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المامور على وجه الاستعلا
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل
ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في
استخراج الفعل الامر من المضارع ذكره في الشرح الاكملي وفيه
نظر لخروج امر الغائب عن التعريف والصواب ان يقال المراد

اي الامر اراد من الصيغة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الحركة
وانما صار فالمعنى على ان يقال الكلام

من افعل ما يدل على طلب فعل سائر الا خرج بهذا قول من
قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق
على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلا
وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول
وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على اعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشا
والانشا قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد
اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل
عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلا او غيره وان اراد
اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق
الاستعلا قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر
لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا
الايمان وهو بالامر **ويختص مراده** يعني يختص المراد من الامر
وهو الوجوب **بصيغة** افعل **لازمة** لذلك المراد حتى لا ينتفي
الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا
بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك
وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص هنا
من الجانبين تعرض المصنف لهما الجانب المعنى بقوله ويختص
مراده بصيغة والجانب اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه
هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة **حتى لا يكون الفعل
موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي** فانهم ذهبوا الى ان
فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي ليس بسهو ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب
ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف

بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب في ان الوجوب لا يستفاد
الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة
ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي
فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق
تمسكوا بان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي
فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال
هذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة
في وصال الصوم بقوله ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني
فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع
النعال اي للمنع عن خلع النعال وهو ما روي انه عليه السلام
كان يصلي مع اصحابه رضي الله عنهم اذ خلع نعليه فخلعوا
نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رايناك القيت نعليك فقال ان جبريل اخبرني ان
فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه
قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير
موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار
ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال
كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا علل بقوله يطعمني
ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل
عليه السلام وهو كان مخصوصا به عليه السلام وكيف
يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله فاتبعوني
يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال
لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعه الصحابة وفهمهم الاتباع دليل

لهم

لهم والوجوب استفيد بقوله صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل
اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن
تمسكهم بالحديث وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر
سبب الفعل وهو ما يؤمر به فقيل له امر تسمية للمفعول
بالمصدر وهذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب تسليمي لانه
كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل لان
الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم
ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل
يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه
غير مستقيم لان امرا على صيغة افعل لا يجمع على فواعل البتة
اللهم الا ان يجعل اوامر جمع امرة كان صيغة افعل جعلت
امرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع نهي على نواهي ويمكن ان
يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا على غير واحد
نحو اراهط في رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب
لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم
متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى
الترجيح الندب والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا لان الامر
يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك
بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك
بين هذه الثلاثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير
ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر
امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها
قلنا هذا فاسد لان الصحابة رضي الله عنهم امتثلوا اوامر
رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن
موجبا لطلبوا دليلا اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله

بل المراد منه الفعل صح

يعني موجبه الوجوب عند ناس سواء كان الامر واردًا بعد المنع او قبله
هذا رد لقول بعض اصحابنا فانهم قالوا موجبه في اغلب
الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا قلنا ان الاباحة ما فهمت من الامر
بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من
المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال ايضا
مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت
من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت
فيه قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا
ولو وجب لكان علينا ولكنا اثمنا على الترك فيعود الامر
على موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل
لقوله موجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا
لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار
للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص
قوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم ولاستحقاق الوعيد
لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي
امر النبي صلى الله عليه وسلم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فانه تعالى الحق بهم وحذرهم من اصابة
الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم
الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا تكون
في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا فان

قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة مشعر بالعلية اي بعلية الوصف للحكم رهاوي

قلت

بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر القلاقي الرهاوي

قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون
مخالف كل امر مامورا بالحذر قلت انه عام لا يجوز استثناؤه
مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة
العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته
فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة الشيء عبارة
عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته
تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل
الدال على الحقية لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم
على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم
من الاية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة
الامر حراما ليلحق به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا
على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا
لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب ان يكون اذا لم
يرخص للطالب بترك المامور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل
وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال
دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى
وانما يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر
ايضا يدل على الطلب لانه لو قال الشارع اوجبت عليك او طلبت
منك يثبت الوجوب قلت كلامنا في الموضوع للطلب وما
ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل
العقلي وهو ان كل يقصد من مقاصد العقل كالماضي والحال
والاستقبال يختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد العقل
لانه مناط الثواب والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى
وهو الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل
قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات

اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم
يفعل استحق العتاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن
ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق
بدون الايتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل
الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد
بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع
الوجود الى الوجوب لانه يفضي الى الوجود قضاء لحق اللفظ
بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب
الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب
الشرع وفيه نظر من وجهين اما الاول فلان الخلاف في صيغة
الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا
على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان اراد به اللازم
الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء
الايتمار بقرينة المعارضة فلم يبق معدولا الى الثاني لانا لا نسلم
ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا
كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان
الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد ائتمر امر
فلان اي امتثله **وان اريد به الاباحة او الندب** لما بين ان
موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة
شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق **فقيل انه حقيقة لانه**
بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة جزء من الوجوب
اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء
منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه
والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد
من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد

فكان

فكان حقيقة قاصرة **وقيل لا** اي قال الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة **لانه جاوز اصله** اي اصله الموضوع له وهو
الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة
بتركه ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون الوجوب مع
الاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال
الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام
كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم
اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا
من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس
الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا
والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون
استعمالا للفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا
قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا ومتساويا حتى
يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب
الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه
يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ
على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا
خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من
جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة
للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في
الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر
للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت
المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع ترتبه

دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال
عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان يعلم من الاول
انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى
الخارجي بناء على عدم اطلاق الخبر على الجزء على ما عرف من
تفسير الخبر في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا
بما مر من التحقيق وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان
الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي اي الامر
المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص
الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص
هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله
اولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب
الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام
دليل يمنعه لان الاقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم
التكرار من الامر بالحج العام هذا ام للابد فان قلت
لو فهم لما سأل قلت سأله لعلمه ان لا حرج في الدين
وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما فتردد
الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد
ذلك اتفاقا ولا يحتمله قال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر
من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل
العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا
ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك
سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
فان الامر بالصلاة متعلق بتحقق وصف دلوكها اي غروبها
او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي الامر يفيد التكرار اذا

كان

كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر
الجنابة والصلاة تتكرر بتكرر الدلوك لانه في الكتاب
ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عليه السلام الوضوء
من كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه
اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به
وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث
انه فرد اعتباري حتى اذا قال اي الزوج لها اي لامرأته طلقي
نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث فيقع
الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية
لانه محتمله ولا تعمل نية التثنية يعني لو نوى الزوج من
قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا
والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد
لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ
ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما
لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل
الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين
قلت لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر الاصل
وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضوعه
الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى
اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل
ذكر العدد لا يقع شيء ولنا بل ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بل يكون تقريرا الا ان تكون المرأة امة فيصح نية الثنتين
لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا انه
في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق لها

ولاية المطلق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتكي
مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلاث قلت لا لانه اخبار
وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة فيثبت صدقه
وهي تندفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله
طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق فصار
الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة
من طلب الفعل وهو المفهوم من مصدره بالمصدر اي بلفظ المصدر
الذي هو فرد سواء كان معرفا او منكرا هذا دليل المذهب
المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد
والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب
فالفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد
ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فرد فلا نسلم
ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار
بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد
الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس
بتثنية ولا جمع فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال
العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس
كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا ينفي
باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل
فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان
جمعا واحدا كركبان جمع راكب واصنافهما كاضافة خاتم فضة
وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد
منهما اي من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات
فبأسبابها هذا جواب عما قال الاوامر المعلقة او المقيدة
تتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشارع باعتبار تكرار

الشرط

الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة
فان قلت فلا منافي تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء
والاسباب لا تعلق لها في ذلك عندنا بل المتعلق بها نفس
الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب والحاصل
ان الفريقين مما يقولون بالتكرار لكنا نسنده الى السبب
وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب
الاداء ثابت بالامر واما نفس الوجوب فثابت بالاسباب كوقت
الصلاة بوجوبها للغد ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت
هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق لانه
لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا
جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا ترى
انه لو قال اعتق غانما لسواده وكان له عبد اخر اسود
فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع الشيء علة للحكم يلزم
من تكرره تكرره باجماع القايسين لا بالاوامر بموجب
اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق
فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل
احلناه بتكررها يعني على الدليل لا على الامر وعند الشافعي
لما احتمل التكرار تملك المراة في قوله طلقي نفسك ان تطلق
نفسها ثنتين اذا نوى الزوج اياهما لانه نوى محتمل كلامه
وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من
قال بموجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة
وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل
العدد اختلفوا في السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا
فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وان

وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وعند الشافعي ان سرق
ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله
اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه وان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي
جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل
اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا يمينا
وذلك جرى مجرى النسخ عندكم واصحابنا تمسكوا بان مصدر
السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد بها السرقة
الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع
الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك خلف
بالاجماع وبالمعقول الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمنى
بالسنة قولا وفعلا وبقراءة بن مسعود رضي الله عنه ايمانهما
مكان ايديهما وبالاجماع فلم تبق اليسرى مرادة ولم
يمكن هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرر الجلد بتكرار الزنا لان المحل وهو البدن باق
والجواب عن الشافعي ان قراءة بن مسعود مشهورة يجوز
تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير
مفيد لانه استدلال بالآية نعم يصلح الى مثل ذلك اذا كان
في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة
الجمع تكون مجازا عن التثنية كما في صغت قلوبكما وحكم الامر
لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء
وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود
اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الادا

والقضا

والقضا وبقوله عين الواجب خرج القضا والنفل بالامر هذا
اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل
الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب ح
فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف
في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي
اعراض غير متصور قلت لها حكم الجواهر شرعا ولهذا
توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون
تقضى بامثالها لا باعيانها قلت المعينية والمثلية تثبت
بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان
المأتي به ان كان عين ما علم فهو الاداء وقد اراد صاحب المنتخب
قيدا وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير
مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا
القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان
الامر ورد به اولا لان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو
في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض
قيدا اخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء ع
فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعم غير الموقت
كالزكوة والكفارات فيقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته
اعلم ان هذا التعريف على قول من خص الامر بالوجوب
واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب
من العمل بعينه فيدخل فيه النفل وقضا وهو تسليم
مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضي النفل لانه غير مضمون
بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه واجبا
عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من
عنده اي من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم

الغير الى ذمته لا يكون قضا قلت الواجب بالامر تسليم مثل
الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى
هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الاخر اى يستعمل الادا
مكان القضا كقولك نويت ان اودى ظهر الامس والقضا مكان
الادا كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض
اى اديت لان المراد منها الجمعة وهى لا تقضى مجازا وهو من
كلام المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الادا بنية القضا
وبالعكس فى الصحيح لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا
فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام
القضا حقيقة فى معنى الادا لانه لفظ متسع يجى بمعنى الفرا
وهو موجود فى تسليم العين والمثل والادا فيه معنى شدة
المراعاة فى الخروج عما لزمه وذا فى تسليم عين الواجب
والقضا يجب بما يجب به الادا وهو الامر الاول عند المحققين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى خلافا للبعض وهم
العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعى فانهم
قالوا القضا يجب بامر جديد لان الواجب فى العبادة المؤقتة
انما عرف قربة فى وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث
لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم
من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر اخر
يعرف به ان القضا مماثل لما فات واستدل المحققون
بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات
لان الحق الثابت انما يسقط بالادا او باسقاط من له الحق
وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا فى ذمته مضمونا
ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثله
فامر بصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضا فان قلت

على هذا ينبغى ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نفل غير
مشروع قلت لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما واحدى
الروايات عن ابى حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله
عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكر
فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد فى النايم
والناسى والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل
لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر الناسى والنايم اشارة
الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلاة متعمدا
فيترك التلبس به فلما كان وجوب القضا فى الصوم والصلاة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط
ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات
المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب
عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه
وفيها تظهر فائدة الخلاف وهذا اذا فات المنذور بمرض
او غيره واما اذا فوته وجب القضا اتفاقا لانه لما فوته
فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال
ابو اليسر الفوات والتفويت سوا عندهم فعلى هذا انما
يظهر ثمرة الخلاف فى التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقانى
الصحيح عندى قول العراقيين لان الامر يقتضى الادا فى وقت
بعينه لا غير وربما يجب لمن امر عبده بفعل يوم الجمعة
لا يفعل انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول
واليه مال الامامان الغزالى والرازى قال فخر الاسلام
القول الاول اشبه بمذهب اصحابنا من انهم قالوا من فاته
صلاة فى الحضر فقضاها فى السفر اربعا ولو فاتته فى السفر
قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل جهر الامام

فضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلاة النهار فقضاها
بالليل سرا ولقائل ان يقول وجوب القضا باعتبار المثل
لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلاة من
مريض قادر على الايما فقط فقضاها في الصحة يقضيها
كصلاة الاصحا وكذا اذا فاتت صلاة في الصحة فقضاها
في المرض يجزيه الايما فلو كان حال الادا معتبرا لما جاز
ذلك قلت ما صلى بالايما في الفصل الاول كان للضرورة
فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني
ثبتت الضرورة فثبت الايما فان قلت اذا وجب القضا
فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضا يجب بما يجب به
الادا قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط وهذا الطلب
نفريع ما وجب بالامر ولهذا سمي قضا فان قلت اذا وجب
قضا المنذورات بالقياس يكون القضا بسبب جديد لا بما
وجب به الادا قلت القياس مظهر لا مثبت فيكون وجوب
قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في قضاء وجوب قضاء
الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل بسبب سابق
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
انما وجب القضا بصوم مقصود هذا اشارة الى سوال
وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضا بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضا في هذه المسيلة كما ذهب
اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب الفضل بلا
صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاه واجب بصوم
مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاوه في رمضان اخر كما ذهب
اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز وبهذا عرفنا

ان

ان وجوب القضا غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت
لعود شرطه الى الكمال الاصلي جواب عما اورد يعني انما وجب
القضا بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف
بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه
وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت
ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف
صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه
الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو
رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو
الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفا
بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان
فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان
الى الكمال فلم يجز قضاوه في رمضان اخر لان الاعتكاف الواجب
مطلقا لا يتادى في رمضان لان الشرف الحاصل بالفضيلة
يزداد اثره على الشرف الحاصل من النقص كما ان النفل بتحريمة
مبتداة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض وكذا السلم في
الجزء الناقص لا يجوز له القضا في مثل ذلك لعود شرطه
الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان يتادى ذلك الاعتكاف
في صوم قضا ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع
وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت
وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فاذا زال الشرف لم يزل
الاتصال لبقاء الخلف وهو القضا فيجوز لبقاء احدى العلتين
وفيه نظر لان الاتصال بالقضا غير الاتصال بالادا ولئن
سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات
كذا ذكره صاحب الكشف ولقائل ان يقول العلة الاتصال

يصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعي وجوده
ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلاة
ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوثا لكمال
منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا ان
القضا وجب بسبب اخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد
التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضا بمنزلة
نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب
القضا بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والادا انواع
ادا محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضا وهو منقسم
على نوعين كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من
الواجبات والسنن والاداب وقاصر وهو الذي يؤديه
ببعض وصافه وما هو شبيه بالقضا كالصلاة بجماعة
في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة
في غيرها نقصان كالاصبع الزايد هذا امثال للكامل
والصلاة منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف
المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
وهو الذي ادرك بعض الصلاة وفاته الباقي كمن نام
خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء
يشبه القضا اما انه ادا فلبقا الوقت واما انه يشبه
القضا فلانه فات التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم
لان الادا مع الامام حقيقة لا امام محال بل هو مثله والاتيان
بالمثل قضا لكن كونه قضا باعتبار الوصف وادا باعتبار
اصل الفعل قلنا انه ادا يشبه القضا لا بالعكس لان
الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى وقيد باللاحق
لان فعل المسبوق وهو ما فاته منه اول الصلاة ادا محض

قاصر

قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد
ادا وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله
شبه القضا حيث لم يلتزم الادا مع الامام فيما سبق فان
قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب
التنوع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه
قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا
باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت
حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع
لكون فعل اللاحق شبيها بالقضا هذه المسئلة مصورة
في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام
فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها
بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي عليه من غير تكلم علم
من التقييد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا
يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان تكون
في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل
عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي
الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الادا
ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف
فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي
ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار
كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهة القضا لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة
وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه
ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الاتيان ترجيح بل عملا
بالشبهين فلو عمل بما قال يكون اهدارا لشبهة القضا

بالكلية ومنها اى ومن انواع الاداء هذا شروع فى بيان انواع
فى حقوق العباد قدم حقوق الله المتقدم فى الذكر لانه
اولى بالتفريع وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء
خلف عنه رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين
الواجب باعتبار بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو ورد
عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم
فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم
الا ان الشرع جعل المودى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا
يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام
فان قلت اذا كانا اداء كاملا فما القاصر فيهما قلت
القاصر فيهما اداوه زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن
غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير
فى يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او دين
يستحق بها رقبته وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع
مشغولا بالجناية او الدين ومعنى قصوره انه اداه
لا على الوصف الذى وجب اداؤه وهو السلامة عن كل
عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك فى يد المالك قبل
الدفع الى ولى الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما
قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولى الجناية او بيع
فى الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشترى
على البايع بالثمن والمهر عبد غيره كمن تزوج امراة على
عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه
قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضى
وتسليمه بعد الشراء يعنى لو اشترى الزوج العبد الذى
جعل مهرا وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها
بالقضا

بالقضاء حتى تجبر المراة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع
على كونه اداء وكذا الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته
المراة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما
اذا باع عبدا او استحق العبد فاجازه بقضاء ثم اشتراه البايع
من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشترى
قلت بالاستحقاق ثمة ظهر ان البيع كان موقوفا على
اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر
البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد فقائم هنا
وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ
بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه
فيه وساير تصرفه فانه لكونه صادف ملك نفسه
دون اعتاقها وساير تصرفها فانها وهذا تفريع على كونه
شبيه القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى الصفة
الا ترى ان العبد كان حراما الانتفاع على المشترى جائز
الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة
تبدل الذات حكما لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة
يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات
اذ لو كان كذلك لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين
مجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل
الكل كذا قال صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشئ
بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل
الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان
يتمسك بالسنة وهو ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم
دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال هى

[illegible]

الاخفلبى لنامن اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به
علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة
ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما
والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة
بقيمة العبد على الزوج للتزوجية ثم ملك الزوج العبد
لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها
انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد
حقها اليها ولم يتغير بالقضا ولم ينعكس لان جهة ادائه
باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو
الاصل كالادا فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين انه
من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الادا الكامل وهو
مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعند ادا القرض قضا
في العرف بعينهما قلت قضا الدين لا يمكن تسليم عينه
لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان
الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى
ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله
قضا ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضا القرض
قضا يشبه الادا لانه قضا حقيقة وادا حكما لسلوك طريق
الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة
والقضا انواع ايضا اي ككون الادا انواعا قضا محض وهو
ما لا يكون فيه شبه الادا وهو ايضا قسمان قضا بمثل
معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني
لا يدركه العقل لانه بنفسه وما هو في معنى الادا كالسو
اي كقضا الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضا بمثل
معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضا بمثل غير

معقول

معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف
عن الصوم وقضا لمن عجز عنه دائما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة
بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما
معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية
تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية قال فخر الاسلام وكلمة معناه لا يطيقونه كما جا حرف
لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال
الامام الزاهد هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال
وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في العاجز بل معنى
الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان
الاغنيا يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه فحينئذ يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني
بالاجماع دون النص وقراءة بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه
وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله
كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البشرى لا بمعنى الاخير ويحتمل
ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر
فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضا
تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف
ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه
يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع
يديه هذا مثال القضا الذي يشبه الادا اما كونه قضا فلان
التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالادا فلان الركوع
يشبه القيام حقيقة وحكما اما كونه حقيقة فلاستواء النصف
الاسفل والاعلى غير مائل لان قيام بعض الناس يكون بصفة

القصة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك
لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من
ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلهما كما لا يقرأ
في الركوع ولا يقنت اذا فاتتا عنه **ووجوب الفدية** وهو نصف
صاع لكل فرض **في الصلاة للاحتياط** هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبتت بنص غير معقول
فكيف اوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياسا على الصوم
فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت
من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان
لم يعقل فتجب الفدية في الصلاة لانها نظيره في كون كل
منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فتكون الفدية
حسنة مندوبة تمحى بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا
قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه
ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز
مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله وعلى الذين يطيقونه
دليل على علية وصفه **كالتصدق بالقيمة** اي كما اوجبنا
التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او بشرائه بنية
الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم يستهلك
عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق
بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع
نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول خبثها من اوساخ
الذنوب والاثام ولتكون ضيافة الله من الطيب للطعام لان
الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا
عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام
القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة الاصالة ووقع

الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا فان
قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا
فلا يمكن اعتباره بعد فواته **قلت** لا نسلم لزوم النسخ من النقل
لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض حتى
حاضت تعتد بالحيض **ومنها** اي من انواع القضاء هذا شروع
ببيان انواع القضاء في حقوق العباد **ضمان المغصوب
بالمثل** يجيء القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل
هو المثل صورة ومعنى **وهو السابق** اي الكامل هو السابق على
القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة
على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز
عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة **او بالقيمة** اي
ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل
وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المصنف
قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب
وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطا هذا قضاء
بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الادمي والمال لانه
مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانا بالنص بخلاف
القياس صيانة للدم عن الهدر وقيد بقولنا في حالة الخطا
لانه لو كانت الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل
له صورة ومعنى وكان هو السابق **واداء القيمة** هذا نظير
قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم القيمة
قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب
عنه بان الاداء يستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما
لبيان معنى الاداء فيه **فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه** صحت

التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف
لا في الجنس كتسمية ثوب ودابة فيتحمل فيما بني على المسامحة
كالنكاح دون البيع اما كونه فيها فظاهر واما شبهها
بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه
ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه
مزاحما للمسمى **حتى تجبر على القبول** اي قبول القيمة **كما لو اتاها**
بالمسمى اي بعبد وسط تجبر المرأة على قبوله وانما لا يجبر
الزوج لان التسليم عليه في العبد بالنظر الى انه معلوم الجنس
يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب
بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه
معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تجبر
عندنا المرأة على العبد فان **قلت** لو قال تزوجتك
على هذا العبد او على قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل
فكيف صحت هنا **قلت** انما فسدت لكون القيمة واجبة
بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين
وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها
وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها **وعلى هذا**
اي ولاجل ان الكامل سابق على القاصر **قال ابو حنيفة**
رحمه الله في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد
رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده **عمدا للولي فعلهما** اي يخير
الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع
لامكان جعلهما جنايتين عنده **وقالا تداخل الاول** اي قال صاحباه
لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيد محل
الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما
جنايتان اتفاقا وسواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين

او

او خطأين او احدهما عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء
والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما
خطأ والآخر عمدا واما اذا كان خطأين من شخص واحد فهما جناية
واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية اذا تبين
انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى القطع الى القتل
ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة
وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو
الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة
الفعل ايضا فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطأ فالمعتبر
هنا الاصابة الى المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ
موضوع عنا فان **قلت** كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار
على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند
امكان الكامل **قلت** يتعين عليه القطع والقتل الا انه يقتصر
على القتل لانه وجب حقا له فكما ان له ان يسقط الكل عفوا
كان له ان يسقط القطع كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي
ولا يضمن المثلي اي عملا برعاية سبق الكامل على القاصر قال ابو
حنيفة في باب ضمان الغصب وان لا يضمن ما له مثل **بالقيمة**
اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل
انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند
ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر
قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب
وجوب القيمة **واجيب** بان العلة في الاصل كون وقت
وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما
نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن محققا
يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد

بجنايته فقيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل يثبت فيه
ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة
وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم فيتبع بالمثلي
لان ما لا مثل له يجب قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا
وتلف المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا يضمن فيتمتها بالاتلاف
اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند
الشافعي يضمن بهما لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع
الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لو حبسه وتعطل لان
منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف
العبد وحبسه فيتقيد باتلافه وان كان الخلاف ثابتا في
صورة الغصب بان يستبد عبد غيره ولا يستعملها لان
الخلاف في غصب المنافع ليس هو بناء على ان المثل الكامل
هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها
لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد
المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب
فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها وله ان
المنافع اموال متقومة عرفا كالحانات فانها تتقوم
بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة
الادمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا
دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا
ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين
العين والمنفعة ومالية الشيء عبارة عن صيانته
وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين
فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت

هي

هي به قلت هذا احراز ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش
النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه
ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس
بمتقوم بمال والعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو
قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان
يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد الى المنفعة شيئا
فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف
القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت
التقويم للمنفعة في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة
يجب عليه نصف العقر قلت منافع البضع الحقت
بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما
والقصاص اي وقتل القصاص لا يضمن بقتل القاتل اجنبي
من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية
عندنا وعند الشافعي يضمن لان القصاص ملك متقوم
للولي لان النفس يضمن بالمال عند الخطا وذا دليل على
ثبوته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير
محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة
الخطا بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره
وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول
هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله
وقلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة
لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا
يصلح قلنا ان يكون متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان
العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة
المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر انه

وكذا لو شهد شاهدان
على ولي القتيل انه عفا عن الدم
القصاص ثم رجعا بعد القضا
بالعفو لا يضمنا الدية وا
القصاص عندنا وعند الشافعي
يضمنان الدية صح

معطوف على فال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان
انه طلق امرأته المدخول لها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل
لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما
عليه ثبوتا و الزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا
ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز
فلا يضمن والتقويم بالمال في حال الثبوت انما هو للبضع
المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس
وما يتعلق بحياتها لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم هـ
ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض
ولا اذن منها ويصح بذل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو
خالع ابنته الصغيرة على هذه الاشياء لا يدل على تقويم
الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان
ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف
ملكه فيتقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف
بشهادتهما وقوتا يده عنه مع تشكيهم فوات البضع
عنه فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف هـ
فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة
ان الامر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة
طلب ما هو قبيح قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء
اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول
كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات

والمعاصي

والمعاصي والاخلاق بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين
عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند
الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما
يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو
العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وحسن فعله صح
تركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال
عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها
قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل
جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من
مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان
في الايمان المامور به والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن
من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون
مامورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء ويشترط في
النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به
حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا
يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على
قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن
لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن بكونه اتيانا
بالمامور به وكونه شرطا للصلاة والمراد بالمامور به
الهيئة المخصوصة للصلاة و باتيانه ايقاعه وبحث
الحسن والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن
اما ان يكون لعينه اي بان يدركه العقل بلا واسطة وهو
اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكران
مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان ان ذلك

كالايمان والصلاة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به صح

[illegible] الطلاق [illegible]

المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت
ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا
لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا
لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك
المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه
للحسن لمعنى في غيره اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا
التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما
درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل
السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع
الثاني كذا قال بعض الشارحين اقول وهم ان قوله او يكون
ملحقا قسم لما يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق
الثابت للمأمور به وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او
يكون ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما
وهي ان تكون حسنة لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها
ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان
واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة
فالتحقت بالحسن لعينه ولو لم تجعل كلا واسطة لكانت
حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا
يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه
كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه
ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان القلب على
الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل
كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال
قلت هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به حسنة

والصلاة

والصلاة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة
تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا
باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض والنفاس ومثال
ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا كالصلاة في الاوقات المكروهة
والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم
في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار
حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر
اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت
لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة
وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف
المكان كما قالت الصحابة رضي الله عنهم ما انت يا مكة الا
الوادي شرفك الله على البلاد ولما كانت هذه الوسائط بخلق
الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة
على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا
حاجة الفقير ليست منه بل بخلق الله تعالى وكذا شرف
البيت ما حصل الا بتشريف الله تعالى اياه فلما كانت هذه
الوسائط من الله تعالى وبخلقه صارت كلا واسطة فالتحقت
هذه العبادات بالصلاة فان قلت فهم من هذا ان حاجة
الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد
ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت
الدفع والقهر يحمل على انه مصدر المجهول فيكون بلا اختيار
العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني ان يكون حسن
المأمور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه منتقض لان

اي في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة صح

اي مخلوقة

لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما لذات لا يكون
لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الامر قلت ليس
المراد من قوله لعينه ان منشأ الحسن ذات المامور به بل
المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد
يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله
فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اى ذلك الغير اما ان لا يتادى
بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن في شرطه
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء
مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لذاته لانه تبرد وانما
صار حسنا للتوصل به الى اداء الصلاة وهي لا تتادى
بنفس المامور به وهو الوضوء بل بافعال مقصودة
بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو
ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما
صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر
وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان
اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر باختيار العبد
ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا
اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة
لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع
مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يمثل باقامة
الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد
ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى
بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه
هذا مثال للشرط بمعنى ان ما يكون الحسن المطلق من قبيل
اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه

حسنا

حسنا لحسن في شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز
قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا للشرط وصار
الملحق به ايضا حسنا للشرط وصار الحسن لغيره الذي
لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء او يتادى كالجهاد حسنا
لحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا بما يكون حسنا لمعنى
في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او
يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واخصر فان قلت
اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن
لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الرابع حصل
من حسن الغير فناسب النوع الثاني وفي قوله والقدرة
التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم
ان القدرة على نوعين قدرة يصير بها الفعل متحقق الوجود
وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وهي مع
مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون قبله
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة
لا تكون شرطا للتكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف
مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا
تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف
الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم
التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف
بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه
الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل
مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى
ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى انما يكون
الفعل مما لا يصلح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايقاعه

وهى اى القدرة التى يراد بها حسن المامور به نوعان مطلق يعنى من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المامور من ادا ما لزمه وهو اى هذا القسم من القدرة شرط فى اداء كل امر اى اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول الظاهر ان هى راجعة الى الشئ والى نفسه او الى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التى فى ضمن المقيدة وهى نوعان ولو ذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى او وجه ان المطلق فى الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة متقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضا فانه ليس يشترط فيه حتى من فاته صوم يجب قضاوه فى النفس الاخير وهو عاجز عنه فى تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس فى الوسع لان القضا ليس بتكليف ابتداء بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شئ لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود فى باب النكاح هذا عند من اوجب القضا بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها اى فليصل تلك الصلاة الواجبة غايته انه اثبت مما قلته والاولى ما قال بعض الحذاق لا فرق فى اشتراط القدرة بين الاداء والقضا لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها فكذا القضا ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره

يشترط

يشترط توهمها كما فى النفس الاخير فان القضا فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره فى وجوب الايصا والشرط توهمه اى توهم ما يتمكن به من الاداء لا حقيقته وهى انما يشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى لو بلغ الصبى واسلم الكافر او طهرت الحائض فى اخر الوقت يعنى فى جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلاة عندنا لتوهم الامتداد فى الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان لم يكن قادرا عادة كما كان لسليمان النبى عليه الصلاة والسلام على ما روى ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشا ما بها حيث اشغلته عن ذكر ربه وقهر النفس عن حظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا فى عصمة الانبيا عليهم السلام ويجوز ان يوءل عقر السوق وضرب الاعناق بالكى عليها وجعلها فى سبيل الله تعالى كفارة عما صدر منه لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا فى شرح التاويلات ثم يتحول الى لزوم القضا للعجز عن الاداء كما فى الحلف على مس السما انعقد اليمين لتوهم البر لان السما ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الحنث وهو الكفارة فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر رحمه الله لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدمت القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال الامتداد بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة

وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب
وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة لتيسير الاداء على
العبد سمي بالكامل لانه زايد على الممكنة بدرجة لان بها
يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس
معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر لقدرة ممكنة ثم
تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه
الله بقدرة ممكنة كساير العبادات الواجبة بها فلما توقف
الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة صار كانه
تغير من العسر الى اليسر واشترطها وهذه القدرة شرطت
في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداها اشق
لان المال محبوب للنفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرطت في
معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر فقدرها
كالنما في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل
به كيلا ينتقض اصل المال فان قلت بقا الحكم مستغن
عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقا الشرط فيجب
ان لا يشترط دوامها لبقا الواجب قلت نعم اذا امكن البقا
بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر
لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب
الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لتغير اليسر فان الواجب
ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من
مائتين بل هو شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي اغناء
الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك
لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس مختلفة في الغنى
فقدره الشرع بملك النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر

الخراج

كان جايزا م

قلت ما تمامه النصاب ... لان النصاب شرط لليسر

والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك
المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكاة
عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النما لانها
كانت ممكنة بدونه فشرط النما ليكون المؤدى جزء من
المال النامي في الواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند
انتفائها والا انقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط
لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بتجدد الفقير في
الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة فقيد بالهلاك
لانه اذا استهلك المال لا يسقط الزكوة عنه اتفاقا لانه
لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون
محلا للنظر بجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا
له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه
يسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك
الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا ترى انه لم يوجب
كل الخارج ولم يوجب شيئا في الارض بدون الخارج وهو اسم
اضافي لا يمكن ايجابه الا في النما الحقيقي فشرط قيام النعمة
الاعتبار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق
بنما الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض
سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة
يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل
تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة ويجعل النما موجودا
حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع افة حيث يسقط
الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن
استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقا

الواجب لا بما شرط تمحض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب
كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك
المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر
بعد وجوبهما وفي هذا رد على من زعم أن الحج وصدقة
الفطر وجبا بقدرة ميسرة لأن الزاد والراحلة في الحج
والنصاب في صدقة الفطر زائدان على أصل القدرة لأن
أدنى القدرة في الحج القدرة على المشي والاكتساب بالزاد في
الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر أو صاع
من شعير فقال إنهما وجبا بقدرة ممكنة لأن الشرط في
الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق إلا بالزاد والراحلة
عادة فإن قلت هذا إنما يصح إن قلنا إن القدرة
الممكنة سلامة الآلات والأسباب قلت لا نسلم قصرها عليهما
من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب
ليس بشرط في صدقة الفطر للتيسير بل ليصير الموصوف
به أهلا للإغناء إذ الإغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي
فإن قلت المراد من الإغناء عن المسألة وذلك لا يتوقف على
الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم
لأن من لم يتصف به يكون أهلا لأخذ صدقة الفطر فلا
يكون أهلا لوجوبها عليه للتنافي بينهما وهل يثبت صفة
الجواز للمأمور به إذا أتى به أي المأمور بالمأمور به
قال بعض المتكلمين لا أي لا يثبت به حتى يقترن به دليل
مستدلين بأن من أفسد حجه بجماع قبل الوقوف فهو مأمور
بالأداء شرعا بالمضي على أفعال الحج ولا يجوز المؤدى إذا أداه
والصحيح عند الفقهاء أنه يثبت به صفة الجواز بمطلق الأمر لأنه
يقتضي حسن المأمور به وذلك إنما يكون بعد جوازه شرعا

(في الحاشية: ط الإغناء)

وكان

وكان النزاع بينهم لفظي راجع إلى تفسير الجواز فعند المتكلمين
هو عبارة عن سقوط القضاء عما أتى به وسقوط القضاء
لا يعرف إلا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول
الامتثال بإتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند
إتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم
بأن الثابت بالأمر وجوب أداء الأفعال بصفة الصحة فلما
أفسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن إحرامه والحج الصحيح
في العام القابل بإحرام جديد وأداء فاسد أخرج عن
هذا الأمر لأنه عليه السلام أمر بالمضي فيما أفسد وإنما
الكراهة هذا إشارة إلى خلاف آخر حكي عن أبي بكر الرازي
أنه قال لا يثبت بمطلق الأمر أن المأمور به غير مكروه لأن
عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه
مكروه قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة
في التشبه بعبدة الشمس وإذا عدم صفة الوجوب الثابت
للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
هو يقول يبقى لأن الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من
انتفاء الخاص انتفاء العام ألا ترى أن صوم يوم عاشوراء
كان فرضا فبانتساخ وجوب الأداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا
أن موجب الوجوب الأداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز
جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز إضافة غير موجبه
إليه اللهم إلا أن يراد من الجواز ما أذن في فعله من غير
أن يقيد بقيد الإذن في الترك فيصلح أن يكون جنسا للوجوب
وعلى هذا التقدير أيضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة
بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد
انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل

(في الحاشية: وهو ما روي أنه عليه السلام سئل عمن وقع امرأته وهما محرمان قال يريقان دما ويمضيان في حجهما وعليهما حج من قابل صح)

وفايدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك
منسوخ بالاجماع فتحيجوازه عنده ولم يبق عندنا والامر
عندنا نوعان مطلق عن الوقت المحدد واى غير متعلق
به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكاة وصدقة الفطر
وهو اى الامر المطلق على التراخي اراد به انه لا يتقيد بالحال
لا انه يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق عنده على
الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي
وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به يسقط
عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب
لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض
هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل
فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول
والثاني في صلاحيته حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور
يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على
موضوعه بالنقض اى ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق
واما قوله فتأخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز
ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي يليه الى اخر العمر ولو
كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في
الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في
الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب
وان كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته
ومجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء اخر
ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر يأثم والموت

فجاة

اى لا يكون مجرد التأخير لا يكون تفويتا الرهاوي

فجاة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع
الله لا اليه ومقيد به اى مخصوص جوازه بوقت يفوت
بفواته وهو اى المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اى
يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء
بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده
كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند
الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا
الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند
الوقت فقط بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى لان المختلف باختلاف
الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت
للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط
فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف
لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك
الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته
فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اى لوجوب المؤدى بدليل
ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا
على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح
تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول واما التقديم
على السبب لا يصح اصلا ولقائل ان يقول بطلان تقديم
الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا
يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط الوجوب ولا
للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بطلان وقت
الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم
الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم
الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز

ان يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا كان نفس الوجوب كاملا
وان كان ناقصا فناقصا ولهذا يقال ان يقول المعترض هو المؤدى
او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال
ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية فان
قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من
المناسبات بين الاسباب والمسببات قلت السبب في
الحقيقة ترادف النعم الوجوب لشكر بالعبادات وهو انما
حصل بالاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا
وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي
وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله
تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت
تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود
الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري
استطاعة العبد اعني قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير
فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه
وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما
هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد
فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم
فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما
في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة
هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء
فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون
الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب

لزوم

(في الهامش: اي بين الاداء)

لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا
الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن
لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان
لا يكون صوم المسافر اداء للوجوب قلت بعد الشروع يتوجه
الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح
من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم
ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلاة فان
الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل
الوقت سبب لوجوبها ان فات الغرض عن وقته والا فالبعض
سبب وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان الجزء الاول هو سبب
لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول
الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في اخر الوقت ع
واللازم باطل ولا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله
واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به
الاداء يعني الشروع واليه اشار بقوله وهو ان يضاف
الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية
لعدم المزاحم او الى ما يليه يعني ان لم يتصل الاداء به
تنتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع
وهو بالرفع فاعل يليه يعني سبب الوجوب الجزء الموجود
قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن الزمان
فضلا ان يتم الشروع بالتكبير يقتضي من اجزاء الزمان ما
يصلح ان يكون سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه

(في الهامش: ان يقال بينهما فرقا فان الحائض مثلا يلزمها في حال قيام الحدث ان يوقع الصلاة ... اداء وكذا والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ... الايقاع والاداء في الحال)

(في الهامش: ٢ ابتداء الشروع في الصلاة)

اعطى حكم الانفصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان
قلت المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال
به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو
ايضا مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء
الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل
قلت لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم
الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء
او لم يتصل وانما المنفي هنا تقرر السببية والحاصل ان
كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر
السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو
توقفت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف
على السبب يلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية
الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال
من محل الى اخر ولو قال المصنف ان صلى في جزء من اجزاء الوقت
فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى ومن التطويل
اعرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني تنتقل
السببية من الجزء الى الجزء الى اخر الوقت فان اتصل الاداء
بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة يعني ان لم
يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون
سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى
البعض لضرورة الظرفية واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب
القضاء بصفة الكمال فان قلت وقيل لو ان كان الجزء
الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء
لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلت معنى قولهم القضاء
يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت

فان

فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده
ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا
في الذمة وهي قربة مخصوصة مقصودة ولكنه يجوز
قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا
قالوا وفيه نظر لان النفل يجب بالشروع فبالافساد صار
واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه
قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا
يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتادى عصر امسه
الذي وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا في
الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير قرص الشمس
فيه من عصر يومه لان الناقص لا يؤدي عن الكامل فان
قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز
عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلت
نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون
العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى حال البالغ
العقل كان الفعل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في
الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين
للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء
فيتادى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت
احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني
وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا بنقصان سببه
قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا
الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في
الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت
لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في العايب ولقائل ان يقول

السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما يجب في الذمة ناقصا
ايضا فعند مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل
الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في اخر الوقت
لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزا ومن حكمه اي من
حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين
يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير فرض
المظروف ولا يسقط التعيين بضيق الوقت بان ضاق الوقت
ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي
بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت فاذا ضاق
الوقت وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب
بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر
في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان
يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذ
باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي
ولا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول
عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الادا بعده او قصدا بان
ينوي ذلك الا بالادا يعني بعض الاجزا انما يتعين باتصال
الادا به لان التعيين وضع الاسباب وليس ذلك للعبد
وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء
يريد الا بالادا اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة
احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها
لا يتعين بل له ان يفعل الاخر كالحانث او يكون الوقت
معيارا له اي مقدارا لذلك حتى يزداد بازدياده وينتقص
بانتقاصه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه
اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى

الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب
الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود
الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه
عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه
سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور
المعين ولا معيارا كوقت الصلاة ولهذا خصهما بالذكر
فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم
الكامل وشرناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في
بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود
جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم
في الشهر والغا المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر دليل السببية لان ما هو المضاف اليه ليس
بسبب وما هو سبب ليس مضاف اليه والاضافة الى الجزء
غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي
ولكن ننقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في
باب الصلاة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة
كونه معيارا او سببا فلا يصير غيره مشروعا بوجه لقوله
عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا
يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان وقال
الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية
عبادة كاصل الصوم فيشترط النية بالوصف لئلا يلزم
الجبر في صفة العبادة كما شرطت في اصله قلنا لما صار
الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق
في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق
الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده

وقلت يا انسان تعيين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطأ
في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل
والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف
ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض
الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما
يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها
الا المسافر ينوي واجبا اخر المستثنى منه محذوف يعني
يصاب فرض الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا
في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطأ في الوصف
بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رضي الله عنه فيه لان
عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان شهود الشهر وقد
تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا
ترك الترخص كان المسافر والمقيم سوا فيقع عن الفرض
وله ان وجوب الادا لما سقط عن المسافر صار رمضان في
حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في
شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدا
محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا اخر
او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة
العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق
بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر
الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ
وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى نفلا او واجبا اخر
يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض
لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما
بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الراس والعين

والى

والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص لخوف ازدياد
المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في
النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر
النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة رضي الله عنهما انه
لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر
للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى ما يرجع الى بدنه فلان
يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه
كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت
اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله
عنهما انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح
النفل فيه كما في شعبان فيتادى بالنفل لانه ان اطلق النية
فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم
يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء
رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة
اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا
فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الادا وهو شهود الشهر
وفي صوم النذر النذر فان قلت قيد النذر بالمطلق
وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم
يكن من القسم الثاني فلا تكون الاقسام منحصرة في الاربع
قلت النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب
لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت
لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن
لا يتادى بنية واجب اخر لان تعيين وقت النذر حصل بتعيين
الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو

حق الشارع وهو الواجب الآخر **ويشترط فيه نية التعيين**
أي التبييت من الليل لأن الأوقات غير متعينة للصيامات فيقع
الإمساك في أول اليوم من شروع الوقت وهو النفل فلا يقع
عن القضاء والكفارات إذا نوى من الليل فيقع الإمساك من
أول اليوم لمحتمل الوقت وهو القضاء **ولا يحتمل الفوات**
لأن وقته العمر **بخلاف الأوليين** وهما الصوم والصلاة
لأنهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته **أو**
يكون مشكلا وهذا هو النوع الرابع من المؤقتة **يشبه**
المعيار والظرف كالحج فإنه يشبه المعيار من حيث أنه لا يصح
في عام واحد إلا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف
من حيث أن أركان الحج لا تستغرق أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة
ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافا
لمحمد رضي الله عنهما هذا بيان لا إشكال له بوجه آخر وهو أن
الحج يجب عند أبي يوسف مضيقا لأن إدراكه العام الثاني مشكوك
فصار أشهر الحج من العام الأول لأدائه متعينة فأشبه المعيار
وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيره من العام الأول وأشهر
الحج من كل عام صالح للأداء فأشبه وقت الصلاة فإن
قلت لما ثبت أن وقته مضيق عند أبي يوسف وموسع
عند محمد زال الإشكال قلت لا لأن كل واحد منهما لم يجزم
بما حكم به فأبو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو أدرك
العام الثاني وحج فيه كان أداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع
بناء على أن الظاهر في الحياة البقاء ولهذا لو مات قبل إدراك
العام الثاني كان العام الأول متعينا للأداء عنده فبقي
الإشكال وأثر الخلاف يظهر في الإثم فعند أبي يوسف يأثم
إن لم يؤد في العام الأول وعند محمد لا يأثم إلا إذا غلب على

ظنه

ظنه أنه إن أخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا
ويتأدى الحج بمطلق النية بأن يقول اللهم إني أريد الحج لأن
الظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر
أن لا ينوي النفل فيتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف إطلاق
النية إليه ولقائل أن يقول يشكل على هذا ضيق الوقت فإنه
إذا لم يبق من الوقت إلا القدر الذي يسع فيه فرض الوقت
ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية
مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فإن المسلم لا يشتغل
بأداء النفل مع فوات الفرض **لا بنية النفل** يعني لو نوى
النفل يقع عن ما نوى عندنا لأن الدلالة لا تعتبر مع الصريح
وقال الشافعي تلغو نيته ويقع عن الفرض لأن السفيه يحجر
عليه في أمر الدنيا صيانة لماله وهو في أمر دينه أولى
فتلغو نية النفل ويبقى أصل النية فيتأدى به فرض الحج
وأجيب عنه بأنه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من
غير اختيار وذلك باطل فإن قال هذا وارد عليكم حيث
جوزتم رمضان بنية النفل مع أنه يلزم منه أداء الفرض
من غير اختيار قلت في رمضان إذا نوى النفل بطل الوصف
لأن الوقت غير قابل له فيبقى أصل النية بخلاف الحج فإن
الوقت وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الإعراض
عن الوقت ومعه لا يثبت الفرض **والكفار يخاطبون بالأمر**
بالإيمان لأنه عليه السلام بعث للناس كافة لدعوة الإيمان
كما قال الله تعالى قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم
جميعا إلى قوله فآمنوا بالله ورسوله **وبالمشروع من العقوبات**
كالحدود والقصاص عند تقرر أسبابها لأنها للزجر وهم
أليق بها **وبالمعاملات** لأن المطلوب منها أمر دنيوي وهم أليق

بها فقد اثروا الدنيا على العقبى **وبالشرايع** كالصوم والصلاة
وغيرهما **في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف** فيعاقبون
على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على
اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة وهذا
التاويل منقول عن اهل التفسير فيثبت ان الخطاب يتناولهم
في حكم المؤاخذة **واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك**
يخاطبون **عند البعض** وهم الشافعي والعراقيون من
مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم
حال الكفر ولا قضا وهو واجب عليهم بعد الاسلام
بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم
الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل
العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان
العبد اذا اذن للعبد ان يتزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا
لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه
ثابت بالادلة المستقلة **والصحيح انهم لا يخاطبون باداء
ما يحتمل السقوط من العبادات** كالصلوات والصوم ولا
يعاقبون بتركها لقوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه
الى اليمن انك لتاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة
ان لا اله الا الله وان رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم
ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
فهذا تصريح بان وجوب الشرايع يترتب على الاجابة بالايمان
قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم
يخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد

الوجوب

الوجوب **ومنه** اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود
والنهي لطلب العدم والوجود اشرف **النهي وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي** قال الله تعالى وينهى عن
الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف
والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن من انه شرعي او
عقلي اتية في النهي **وهو** اي المنهي عنه **اما ان يكون قبيحا
لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا** معطوف على النهي
من نوعان لان لو عينه الشيء تكون باعتبار امور **او لغيره**
معطوف على قوله لعينه **وذلك نوعان وصفا** اراد به
ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك **ومجاورا**
اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة **كالكفر** مثال
لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل
هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح
كفران المنعم مركوز في العقول السليمة **وبيع الحر** مثال لما
قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة
يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال
بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا
لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه **وصوم يوم النحر** مثال لما قبح
لغيره وصفا فانما المنهي عنه يعني انه منهي عنه لا لذاته
لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم
عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في
الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم
تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم وهو
الجزء وصفه للكل **والبيع وقت النداء** مثال لما قبح لغيره

لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه
اذ قد يوجد الاخلال بالسعي دون البيع بالمكث في بيته والبيع
بدون الاخلال كما اذا باع حالة السعي في الطريق وكذا وطي
الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان
وطي المنكوحة جائز والانفكاك الاذى عنهما ممكن بزوال
الحيض وكذا الصلاة بدون الشغل ممكنة بان باذن مالكها
فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك
الصلاة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او
طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت
ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو
الوطي والصلاة عن الحرمة في حد ذاتهما بعينهما بخلاف
صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة
الله تعالى اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف
في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع
لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه
بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا
ومحظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو
واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام
اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره
من حيث ان الصوم عبادة لا من حيث انه معصية وهو ترك
الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله
علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم
يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها
صح نذرها بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فانما
وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة

وان

وان لم يتم صلاة ما لم يجتمع وانعقد باستجماع والمنهي فيها
هو الصلاة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل
وهو واجب تحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي
يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي
ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء
وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع
وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه
فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان
يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة
يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه وهذا خلف وان
ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض
والمنصوص خلافه قلت نختار انها كراهة تنزيه وانما
يكفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح الاكمل
وجامع الاسرار وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان مكروها
كيف تثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي
ما لها وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع
يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل
على خلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة
الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين
هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف
تحققها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع
لتحققهما بين الملل قبله قلت لان الموجود بينهم مبادلة



المال بالمال او بالمنفعة وا لشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زادا لاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومحرر فيهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشراح ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال ذوات معرفة من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بالة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اتا في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل هـ العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه لحيي بقي المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث فانهما افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يحترز اي اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء اي احترز محل فان قلت النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلت المراد بما يكون قبيحا لغيره لدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه لقبول التحريم بتسميته من غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرعا خص

ما اتصل

ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبح يقتضي ثبوت اقتضائه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصورا لوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله هـ فيعاقب وبين تركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث لمن قال للاعمى لا تنظر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض فاذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه ولقائل ان يقول انه يجد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام هـ الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم يسقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نسلم الاستحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف الا ترى ان الله كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان هـ مشروعا ثم نهي عنه دل على انه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا هذا تفريع بالمسائل على ما تقدم من الاصل اي ولكون ان النهي عن الافعال الشرعية

وافع على مانع لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال في
بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو
شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم
يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في
الربوا والبيوع الفاسدة فان الركن وهو الايجاب والقبول
وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا
اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا
والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم
يوم النحر فان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا
لو نذر انه يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي
الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير
مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة
لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف
والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر
زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا بنفسه لكون الثمن
غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد المعقود من
البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا
مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من
قبح الوصف قبح الاصل الوصف تبع الاصل كما لا اذا اضمرت والنهي
عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور
الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات
ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على
اصلنا وهو ان هذه التصرفات مشروعة والنهي عنها كان

ينبغي

ينبغي ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود
لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه
العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم
فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل
النهي وفيما قال ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فمن عرف
ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان
اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم
فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلت
لا يتم لهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا
فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام في
الابتداء حيث لم ينه عنهما في اول زمان نبوته قلت انما
يتم لو ثبت علمه بوقوعه في زمان نبوته فان قلت قوله
والنهي عن بيع حر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح
لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلت ذكر هناك باعتبار
انقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به
سؤال وقال الشافعي رحمه الله في البابين اي في الحسية والشرعية
ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه
ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن
القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا بكمال القبح
حال اي قال بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف
الى الكامل او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا
ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه وثمرة
الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض
افعال المكلفين المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع

للملك وقد يمنع عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي
قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع
الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعل قبيحا لغيره يترتب
عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لصحة تكذيب
من قال نهى الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة
كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي
عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه
مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا
يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي
بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه
مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي
عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات
حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون
سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه
ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء
من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد
عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه الصلاة والسلام
ناكح اليد ملعون ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء
والبنات واصله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا
من الاخر بواسطة الولد وهو الوطء ودواعيه مقام الولد
كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا
او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل
والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان

قلت

قلت كان ينبغي ان تحرم زوجته لتجدد وجود الوطء مرة
بشبهة المعصية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل
ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب غيره شيئا فملك وقضى
بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف
تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له
ان الملك نعمة يتوصل بها الانسان الى مصالح الدين والدنيا
والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم
يثبت بالملك غصبا بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم
شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبر المال فات
والغائب ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد وهو لا يجوز فالحرام
الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما
خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب
ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا
ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة
العين عندنا وعنده بمقابلة اليد عنده فحينئذ لا حاجة الى
زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل عنه
ولا يكون سفر المعصية اي سفر الآبق وقاطع الطريق
والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلاة لانها نعمة
جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان
في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء
اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون
سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع
على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة

لانه اما بالبيداء او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح
فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان النهي فيهما
عن الافعال الحسية والاحكام فيها قلنا المراد ببيان ان النهي
يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا
فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد
زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه
وان هلك في يده ضمن قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء
وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن
يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم
وان العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح هو
ما ذكره المصنف احترز عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ
المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اي لفظ يتناول بالوضع
لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس
افرادا خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا
واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل
اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد
العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول
افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترازا
عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة
الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها
مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في التسمية في
معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد
وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا
اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي يوجبه

ليس

٣٣
في حالة البقاء كانه يحدث
ساعة فساعة كما في لبس
الثوب في حق الحنث والاستيلاء
فعل ممتد فعند بقائه بعد ان
او حال في دار الحرب كانه استولى
على مال غير معصوم صح

ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال
لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود وبالثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت
القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم
دليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع
الامان من اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف
بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم
التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل
فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند
الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط
في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى
لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى
سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد
محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلت ذلك
احتمال ناشئ عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى
لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في
وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز
تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع
لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة
بالضم واد بحذاء عرفة تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب اليها
العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في
حنيفة حنفي وهو ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة
اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم
فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة

وليشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا
وقتلوا الرعاة واستاقوا الإبل فبعث رسول الله صلى
الله عليه وسلم في آثارهم قوما فأخذوا فأمر بقطع أيديهم
وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا
هذا حديث خاص في أبوال الإبل نسخ بقوله صلى الله عليه
وسلم استنزهوا عن البول لأن البول عام متناول لأبوال الإبل
وغيرها لأن اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل
على جميعها إذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما
نسخ الأول بالثاني وحديث العرنيين متقدم لأن المثلة
التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لأنها كانت في ابتداء الإسلام
فإن قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في
العام مع احتمال آخر وهو احتمال إرادة التخصيص فكان
ينبغي أن يرجح الخاص قلت لا احتمال المعتبر الناشئ عن
دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو
لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها **وفيما إذا أوصى
بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر** يعني أوصى بفص
خاتمه لشخص آخر **أن الحلقة للأول والفص بينهما
نصفان** لأن العام مثل الخاص في إيجاب الحكم فثبتت المساواة
بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر
شمس الأئمة في زياداته وفخر الإسلام البزدوي المسألة
من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة
والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها فرواية
شاذة وهو أن الفص عند أبي يوسف للثاني سواء أوصى
به بكلام موصول أو مفصول لأن الوصية لا تلزمه شيئا
في حياته بل بعد مماته فكان الموصول والمفصول سواء كما

في

في الوصية بالرقبة لإنسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم
الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان إيجاب الفص للثاني
تخصيصا له وتخصيص العام إنما يصح موصولا فإذا كان مفصولا
يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف
ما ذكر في المسألة لأن الوصية بالرقبة لإنسان والخدمة
ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة
من الرقبة اعلم أن الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص
جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الأجزاء عاما لكن يشبه
بالعام من حيث أن الفص يدخل في اسم الخاتم **ولا يجوز
تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه**
المراد به الذكر حال الذبح لإجماع السلف على ذلك والذكر
باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب ليس بمحتمل غير
مقرون بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام
قطعيا معطوف على قوله يجوز وصورة المسألة من ترك
التسمية عامدا حال الذبح لا يحل أكله عندنا ويحل عند
الشافعي وهو يقول هذا مخصوص من قوله مما لم يذكر
اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي أنه عليه السلام
قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم وبالقياس
على الناسي فإن من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز أكله إجماعا
فيحل في العامد كذلك قلنا لا يحل أكله لأنه منهي والنهي
يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا
يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظني فإن
قلت التخصيص إنما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن
العمل به كالفرد في الجنس والثلاثة في الجمع وههنا لم
يبق تحت النص إلا حالة العمد لو ألحق بالنسيان لم يبق

النص معمولا به فلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله تعالى كذبح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلوا مما قتلتم ولا تاكلوا مما قتل الله فانزل الله سبحانه وتعالى الاية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد الناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ **ومن دخله كان امنا** يعني لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي فيه لان الجاني قد خص من الاية بقوله صلى الله عليه وسلم الحرم لا يجير عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفي في الحرم فلما لم يبطل دون النفس فاغلاها اولى **لانهما** اي لان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان امنا **ليسا بمخصوصين** فان الناسي غير مخصوص من الاية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم فالقاتل غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد فلا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا تسقط العقوبة في الاخرة واما الاطراف فسلكت مسلك الاموال والاية تتناول النفس دون الاطراف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى النفس الداخل دون ماله وطرفه **وللقايل** ان يقول لا نسلم جواز ان لا يطعم ولا

[illegible] وللقايل ان يقول [illegible] الامان عموم الامان [illegible] الاطراف [illegible]

يبقى

يبقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان الضمير في دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية متعذر **قلت** صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت تارة والى الحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه مكان قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس في كون البيت متعبدا له ايات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصما وغوصه فيها الى الكعب **فان لحقه خصوص** لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعي واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثنا والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح وللقايل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء كل المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى

واو نحيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول
هذا التعريف لم يثبت ولا التخصيص في المرة الثانية لانه
ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة في
لا داخلا في ماهيته كذا قاله الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان
المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخره دليل مخصص لان يصلوا
معا من النبي صلى الله عليه وسلم بحيث يمكن ان لا يعرف تاخر
دليل اخر في المرة الثانية كما لا يعرف في المرة الاولى العام
اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة
انما قال اذا كان المخرج معلوما معلوما او مجهولا كالربو
خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربو لان
الربا الفضل هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود
البيان يكون نظيرا للمخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه
الصلاة والسلام الربا بالاشياء الستة وصحة تعليلها
يكون نظيرا للمخصوص المعلوم واذا خص بمستقل هل يبقى
حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه
لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص المستامن
والعابر من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا
المستامن والعابر بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي
وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط
الاحتجاج به اي بالعام بعدما خص كما روي ان فاطمة رضي
الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها بقوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه
فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر في
حرمانها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم نحن

معاشر

معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة
فانه يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة
من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا بشبهة الاستثناء
والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم
لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت
الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فلانه يوجب الجهالة
في الباقي باعتبار الحكم يوجب الجهالة في الباقي كالمستثنى
المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة
يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته
لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى
حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة
يقبل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير
قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك
القدر مجهول فاوجب جهالة في الباقي وباعتبار الحكم
لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل
لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل
تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل
لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما
ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار
الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه
يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل
ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي تحته اذا كان
المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت
بينهما فرق لان موجب العقل لا يحتمل ان يكون معلوما مجلا

موجبا للتعليل لاحتمال ان تكون العلة غير الوصف الذي جعل
علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه النسخ والاستثناء
وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا
المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوه
من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص
وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار
اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه
الشبهان جميعا وهو المختار [illegible] نظير هذه المسئلة كما اذا
باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى
ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار
له فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي
ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار
شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر
والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا
فاسدا لقبوله في العبد قلت الحر لما لم يكن محلا للبيع
واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا
فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت
العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في البيع فلا
يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل
الثمن مقابلا بالقن كما جعل ابو حنيفة فيمن جمع بين من
يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح
قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض
فلو قلنا بوجوب كل الثمن مقابلة القن لتضرر المشتري
حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا مقابلة بجميع
المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم جزئية المحل

واما

واما يقابل لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احداهما
لم توجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل
الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد خارج
عن الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده
بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء
فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا
يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني
كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور
كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح
البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء
فقيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد
تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح
لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث عملنا بشبه
الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين
لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد
باعتبار حكمه فحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين
العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا
هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال
بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة
يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد
فيصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر

سنبه للاستثنا فيهما دون شبهه الناسخ لانه لو اعتبر شبهه الناسخ
فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول
يسقط بنفسه فيبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين
بخلاف ما فصل قال فلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية
فكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت
محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتدا بخلاف
المدبر فانه يدخل في العقد ولم يحكم جميعا لانه قابل له بقضا
القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصص
يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب
التوقف الى البيان سوا كان المخصوص معلوما كقول
الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما
لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني
وهو مذهب الكرخي وبن ابان كالاستثنا المجهول يعني
تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثنا لان كل واحد
منهما اي من الاستثنا ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل
تحت الحكم قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا يجب التوقف
لجهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون
الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص
على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد
فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال
فصار العقد واردا على العبد ابتدا بالحصة بان ينقسم
الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا
وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع فقيد بقوله بثمن واحد
لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة

صح

قوله على احتمال في المذهبين فعلم منه انه على قول من يقول ان الموجب [illegible] القطع بعد التخصيص [illegible] على قول من يقول ان الموجب [illegible] الظن [illegible]

صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد
الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على
اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من
دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثنا
فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل
ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا
للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس يحتمله فصار كما
اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم
الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في
الحي بحصته لان الجهالة حصلت بامر عارض فكان كالناسخ لان
هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه
بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف
وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان
كان معلوما فكالاستثنا والاستثنا لا يقبل التعليل فكذا دليل
الخصوص فبقي العام على ما كان عليه من القطع والجواب
عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا
للاخر وليس احد الشبهين اولى من الاخر فالعمل بكليهما اولى
وعن الرابع بان الاستثنا انما لا يقبل التعليل لكونه غير
مستقل بخلاف المخصص لكون المستثنى متحدا وبالمعنى والعموم
انما يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى
مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردا او مستوعبا
للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نسا وان لم يكن
من لفظه مفرد سوا كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا فان قلت

قوله ان الناسخ ليس يحتمله
مبني على ما تقرر في اعات
فيما اذا كان
نص الناسخ
معلوما على القول الاول
المختار من انه بالنظر الى
الصيغة اعم نص الناسخ
يحتمل التعليل لانه نص
مستقل ويمكن ان يقال
المشابهة ثمة من حيث
الصيغة فقط وهو من
هذه الحيثية يقبل التعليل
وانما لم يقبله باعتبار
حكمه وهو المراد هنا
ولكل مقام ما يناسبه
الرهاوي

العام عندك قطعي الدلالة فيما بيننا وله اذا لم يوجد المخصص
والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير
النهاية فلا يكون الا لظن بالحكم فيما بيننا وله لانه ليس بشامل
للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثنا
وهذا ليس كذلك قلنا لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول
على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي
الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه
فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد
وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجي الا بمعنى الصفة
انه يجوز الاستثنا من الجمع المنكر **وقوم** مثال للعام بمعناه
وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام
فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ويقال رماحان ورماحات
قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ
وهو متناول لجميع احاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي
دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان
قلت اذا لم يتناول فكيف يصح استثناء واحد من القوم
في قولك جاني القوم الا زيدا قلت من حيث ان مجي المجموع
لا يتحقق بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من
غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك
يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال
عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس
الحكم على الاحاد بل المجموع **ومن وما يحتملان العموم** اذا قلت في
الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطا واذا
قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد

من

من فيهما الى اخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما ع
يستحق كل من زاره العطية **والخصوص** في بعض مواضع الخبر كما اذا
قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض
الشراح وقلنا يمكن ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط
كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل
في السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت
في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلناه من
المسئلة واما الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار قد
يريد واحدا **والاصل فيهما العموم** يعني الكثير الشايع في
استعمالهما لانهما العموم **ومن في ذوات من يعقل** يعني وضع من
لان تستعمل في ذوات من يعقل كقوله عليه الصلاة والسلام
من قتل قتيلا فله سلبه كان قلت يحتمل ان يكون عاما
لعموم صفته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض
التابعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم
كما اي وضع ما لان تستعمل **في ذوات ما لا يعقل** حتى لو قيل
ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال
رجل او امراة فان قلت اذا كان من محتملان من وما في المعنى
الموضوع لهما قلت وضعنا مبهمة في ذوات من يعقل وما
لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص وكلام
واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا لهذا
متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من
في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي ان
يحمل عليها كما عمل عليها ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة
من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد

العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم
يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله على
من شئت من عبيدى لان المشيئة اضيفت الى خاص فلا تدل
على تأكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه
ليس بصحيح لان قوله تعالى من يشاء الله يضلله عام مع
ان المشيئة مسندة الى الخاص وهو الله تعالى فبالاولى ان
يقال فى الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض
متيقن على التقديرين فحين من شاء من عبيدى امكن الحمل بعموم
من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشيئته
مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بخصوصه من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدى لان المخاطب لو شاء عتق الكل
ليبطل معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير
تعلق المشيئة بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال
لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه
بعضا من العبيد قلت تعلق المشيئة بكل على الانفراد
امر باطنى لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل
ولقائل ان يقول البعضية التى تدل عليها من هى البعضية
المجردة المنافية للكل لا البعضية التى هى اعم من ان يكون فى
ضمن الكل او بدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن
وان قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما فى البطن
غلاما هذا تفريع على كون ما عامة فان قلت على هذا
يلزم من قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وجوب
قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلت بناء الامر على
التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الافراد لانه عند

الاجتماع

الاجتماع يتقلب متعسرا وما يجى بمعنى من كما فى قوله تعالى
والسماء وما بناها اى ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب
التسهيل بقوله وما فى الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة
المعقبة وكذا قد تجى بمعنى ما كما فى قوله تعالى فمنهم من يمشى
على بطنه وتدخل فى صفات من يعقل هذا بيان مواضع
استعمال ما ايضا اى كاستعماله فى ذوات من لا يعقل تقول
ما زيد جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة
على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعنى
يراد كل واحد من افراد النكرة التى اضيفت اليها كل كانه
ليس معه غيره ويكل جزء على الاصالة وهى تصحب الاسماء
لانها لازمة الاضافة والمضاف والمضاف اليه اما
يكون اسما فتعمها اى الاسماء ولهذا لو قال كل امراة
اتزوجها فهى طالق تعم الافراد وحنث بتزوج كل امراة ولا
تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امراة
واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده
كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى
فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق
اى يصدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب اى
يكذب الثانى اذ قشره غير ماكول ولهذا قال فى الجامع الكبير
لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل
التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اى كل بكلمة ما اوجبت
عموم الافعال لان كل لازمة الاضافة والفعل لا يصح
مضافا اليه فتدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا
اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت
امراة فهى طالق كل وقت يقع منى التزوج فتطلق فى كل التزوج

ولو تعدد وجه آخر وثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم
الافعال في كل اي كما ثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة
عموم الاسماء فضلا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب
عموم الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع
دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي
اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم نفلا
واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه فان دخلوا فرادى
فيكون النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعمل بمعنى الكل
لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيحمل بمعنى الكل عند تعذر
الحمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا
بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا
بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول عملا بمجازه
واجيب عنه بانه ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا في فرد واحد او اكثر فان وجد
في اكثر يحمل على حقيقة الجميع وان وجد في واحد يحمل على مجازه وانما
يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع
الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل
تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في
الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد منهما
وهاهنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع هاهنا ليس في
معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام
ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعملا بمعنى كل حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة الدالة على
ذلك

ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي
كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من
النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها
للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه
ليس معه غيره وهو اول في حق من يخلفه من الناس ولم يدخل
فلو دخل عشرة فرادى النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
فيستغنى عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من
يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا
فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فتحقق ان
ليس لفظ عموم من لان الاول الحكم للفرد السابق فحمل المحتمل
على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل
فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا
بالنسبة الى من يخلفه لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل
قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه
الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من
فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون
متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى
المتخلف فان قلت هذا يقتضي اذا دخلوا فرادى يستحق
كل واحد منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت
قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخوله فرادى فلا
يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم
لما فرغ من بيان العام وضعا شرع في بيان ما يدل بدليل خارجي
على العموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي
عليها وتقتضي من الاستغراق فيه نحو لا رجل في الدار فانه لنفي



لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز فذلك اذا لم يتضمن من
الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم قد
يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة في من قرأ بالرفع فانه
عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رايت رجلا بل رجلين
والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد
وانما يصح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله
تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت
اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام
مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا
عليهم لان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي
وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن
بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة
قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على
الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون
مطلقة والمطلق خاص عندنا لانه المتعرض بالذات
دون الصفات قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في
اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم
مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان
يقال لم يرد المصنف بالمطلق هاهنا ما هو المصطلح اذ لو
اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق
المصطلح لانه صار لقبا مخرجا عن الوصفية بل اراد من المطلقة
ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند
الشافعي تعم ولعل بناء ذلك يقول النقل عن الشافعي في احتمال
الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع
الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه

هاهنا

هاهنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب
احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان
الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى
جميعها لجوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا
لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين
سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن
علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا
يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي
في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة حتى منعها
الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة
لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل
قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع
فيه وان اردت الشمول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو
كان كذلك لزم انه لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب
واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص
بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح
ولم تتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها
ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة
يطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة
للمعيبة مجازا لكان تسميتها ادمية مجازا وبانهم اجازوا مقطوع
اليد في التكفير ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجوا الخلاص
من هذا الخبط وختم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه لبيان
مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل
هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل يقتصر عليه من جهة ان
المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائت جنس

المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق
ومقطوع اليد لبقى لعابت جنس المنفعة لوجود احدهما
حتى لو قطعتا لا يجوز كالاق الاخرس فانه فايت جنس المنفعة
وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق فاذا وصفت النكرة فى
موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف
التخصيص والتقييد سوا كان فى النفى او الاثبات فان قولك
رايت رجلا عالما اخص من رايت رجلا فكيف عمت بالصفة
قلت المراد العموم فى الجملة وذلك لا ينافى الخصوص بوجه
ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذى
لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افرادها يوجد فيه ذلك
القيد وعموما لصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع
الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم جعل
الموصوف عاما لعموم الصفة ولم تجعل الصفة خاصة
بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل
والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل
للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة فى كونها عامة
فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر فى شرح المغنى للهندى انه
عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل
للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت لجعل كذلك لكان
الوصف لغوا ولكنه عام بالاضافة كقوله والله لا اكلم احدا
الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال
الا رجلا بدون الصفة فله ان يكلم واحدا سواء كان من
الكوفة او غيرها حتى لو كلم اثنين حنث والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم
وقع فيه القربان فيمكنه القربان فى كل يوم ولو قال الا

دل ان الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل لم

بوما

يوما بدون الصفة يكون موليا بعد القربان مرة واحدة
بعد غروب الشمس من ذلك اليوم فقيد الصفة بكونها عامة
لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا
ولد لى لا تعم اعلم ان هذا الاصل الكرى الوقوع بحسب
اقتضا المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما فى قولنا
تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله
لا اتزوجن امراة كوفية يتزوج امراة واحدة ومثل
قولك لقيت رجلا عالما فيه هذا الحكم يختص بالاستثنا من النفى
وبكلمة اى دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان
النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثنا يكون بصفة النوع
واذا كانت غير موصوفة فالاستثنا يكون باسمه فيتناول
واحدا ولهذا اى ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال
علماونا اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه معا
او متفرقا فانهم يعتقون عليه وان قال اى عبيدى ضربته
فهو حر وضرب المخاطب الجميع مرتبا عتق الاول لعدم المزاحم
او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى فى تعيينه والمراد من النكرة
هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة
الغير المعينة كقوله المراة التى اتزوجها طالق وجه الفرق
انا وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن
الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى
يتناولها اى وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت
النحوى فلا نعت فى الصورتين لان الجملة اما صلة او فعل شرط
لا نعت باتفاق النحاة وان اريد بها هنا موصوله او شرطية وان اريد به
الوصف من جهة المعنى فهى موصوف فى الصورتين لانها كما وصفت
فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية

ويقتضي بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له [illegible]

له وا لقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف غير محمد
لانه لا يرى ان يوما قبل اذا قال والله لا افربكما الا يوما افربكما
فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم
اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا
يتقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول
به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره
بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقيد وصفه
بصفة عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم والقائل
ان يقول المضروب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل
ولهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات
بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل
والوجود والى المفعول فيه في الوجود وانضمامه بالاول
اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في
التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
ويمكن ان يقال في الفرق ان تعرف هذا العموم ليس
بوضعي بل مستفاد من خارج في الصورة الاولى لما علق عتق
كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص
عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق
العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذهاب
ماله لم يعتبر العموم بل يبقى واحدا لحاجة الاصلية
الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب
وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اي كالوصف العام في افادة
العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى
العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب
التقويم ومخر الاسلام فيحمل الكل والاولى بطريق الحقيقة
١٠٥

لوجود

لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى
لتيقنه ويحتمل الكل بالدليل فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث
بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء
من الركبان لو اللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيانا لتغيير لاحد المحتملين
وقد اجتمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان
عاما ينبغي ان يثبت ولا الكل عند الاطلاق محتملا للماد ونحوها
هو يوجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده
من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم ينفتح لي سر
هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل
اللغة وهو انما تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة
على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي دخل عليه اللام دال
على الماهية بدون اللام فحمل اللام على افادة الحقيقة
اولى من حمله على تعريف الجنس والعائد الحقيقة اما
تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من
الاستغراق لانه اذا ذكر يحمل مراد الجنس خارجا او ذهنا
فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن وان لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين
ولهذا حمل اللام في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان
تدل القرينة على ان اللام لتعيين الماهية كما في قوله
الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله
لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان التزوج بنساء
العالم غير ممكن فيصرف الى اقل المتيقن حتى يبطل
اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين

يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا عهد حتى انتسام المجموع لتجعل اللام عليه ولا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية
فحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس
نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل
على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى
الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا
او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين
فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النسا فان قلت
لم لم يجعل اللام لاستغراق الجمع قلت لو حمل عليه لكان
اقل افراده ثلثا ولا يثبت ولا الواحد والاثنين وليس كذلك
لان عدم الحل في قوله لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل
يتناول واحدا فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا
اعيدت لما ذكر النكرة وافاد هنا العموم اردفه بما
اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى
كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت
الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه
لا ليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لا لعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب
عسر يسرين قال فخر الاسلام في حجة الاحج من هذا القبيل
نظرا لانه لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس
رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من
باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول

ابن

ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى
التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة ه
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت
عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه
اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن
والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله
تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد
تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد
المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله
واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء
التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد
بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما
فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف بالالف
واللام نحو الرجل او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي
صيغته فرد كالمراة والنسا والرجال وغيرهما من الجموع
المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلاثة اي
النوع الثاني الثلاثة فيما اذا كان جمعا اي ذلك في العام
الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى
لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة
لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا
على ان الالفاظ ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل واحد
صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع

اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال الطائفتان
خصمان **وقوله عليه افضل الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما**
جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث
لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان
كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدليل الالة قوله تعالى
فان كن نساء فوق اثنتين الاية ان ليس لما فوق الاختين اكثر
من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان
للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين
الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى **والوصايا** كما اذا
اوصى بثوب لاخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان
الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية
تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض **وعلى سنة تقدم**
الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاث لاحراز
فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عليه الصلاة والسلام
مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات وان تقدم سنة كون
المصليين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة
حيث شرطنا لصحتها ان يأتي ثلاثة سوى الامام بدليل قوله
تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة
سواه لقوله تعالى فاسعوا **واما المشترك** اى المشترك
فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها **فما يتناول**
افرادا اراد معنى فرد من قصا عدا اثنينا ولا القرء فانه مشترك
بين المعنيين **مختلفة الحدود** احترز بها عن العام **على سبيل**
البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة في
الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في
معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار

اى للشيء

من

معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق
او يتناول افرادا باعتبار هو

من حيث الوجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني
مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون في
والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام
متفقة الحدود واحد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار
معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق **كالقرء** بضم القاف وفتحها
الموضوع **للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه** اى في المشترك
من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم مرجح لاحدهما **بشرط**
التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل اى بالمشترك كما تأمل
علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قريت
الشيء اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرا النجم اذا
انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم
وينتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض فكان
الاسم اولى بالحيض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل
اى الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم
فكان الطهر احق به وكذا الانتقال من الطهر كما يكون من الطهر
الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل
عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي
وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان قلت
اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان
المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الاخر لغة
قلت القرء هنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم
للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في اي
معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي

الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء الحيض بقوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف للبدء من
عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض **ولا**
عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من
معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا
معنييه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة
والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا
ومناطا للحكم واما ارادتهما معا فغير جائز اتفاقا والفرق
بينهما ان اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى
وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله
قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين
المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة فرجح محمد والشافعي
المثل صورة لانه ابعد عن المجازفة التي هي ضد المماثلة
وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل
له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك
وهذا انما يلزم لو لم يحتمل الا ان الشافعي جوز ان يراد من المشترك
كلا معنييه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا
بقرينة متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فيقتضي ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلاة مشتركة بين
الرحمة لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهنا
لم يمكن ان يحمل على الدعاء فيحمل على العناية بشان النبي صلى
الله عليه وسلم اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم
اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء قاله قوام الدين

م الاستغفار

في

الاتقاني

الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته
يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون
لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا
لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا
كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الاخر
استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل في
المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه
غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة
بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه
يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما
والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك
ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع
فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث
لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للاخر يوجب ارادته
خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما
على انه نفس الموضوع والاخر بمناسبته فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند
القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم على ان الجمع
ممنوع يعرف بالتامل ونقول كل واحد من المعنيين موضوع
له من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من
غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ونقول ايضا تخصيص
اللفظ بالمعنى جعل اللفظ متفردا بالدلالة من بين الالفاظ كما

بيانا لا باك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى **واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراى** اعترض عليه بان تقييد المؤول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الراى ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين لوجوده بل وعمما فان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال الخفا عنهما بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس يسمى ما ولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف مع ان القيد بن ينفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوى وهو ما فيه خفا ومن قوله بغالب الراى ما يوجب الظن اعم من ان يكون رايا او خبر الواحد فح يدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك لا لمطلق المؤول لانه فى بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية ح بالتاويل فان قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل من اقسام النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت فى المؤول يبقى المراد بالراى وكيف يدخل فى اقسام النظم قلت اثر الراى فى اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى وجوه الراى اعلم ان ترجيح بعض

وجوه

42

وجوه المشترك قد يكون بالتامل فى صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلاثة لو جدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو اخر الكلام كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فان قلت فى المأول لا بد من اعتبار شئ اخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر قلت لا نسلم بان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعتباره فى نفسه او بالنظر الى غيره **وحكمه العمل به** اى حكم المؤول وجوب العمل به **على احتمال الغلط** والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يجوز له التوضى به على احتمال الغلط حتى لو تبين نجاسة ذلك بعد ما توضأ لزمه اعادة الصلوة لان التاويل ان ثبت بالراى فلا حظ له فى اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا **واما الظاهر فهو اسم لكلام** وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات **ظهر المراد به** اى بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشئ بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه **للسامع** اذا كان من اهل اللسان **بصيغته** اى بسماعها احترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى فى المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فهو الظاهر فى الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغى ان يقول ويكون محتملا

للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم والمفسر قلت لم يذكره
اكتفاء بذكره من تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر
منه على سبيل الظن عند البعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل
القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال لا يعتبر ناشئ
من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما
النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم معنى لم
يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بمعنى يفهم منه معنى لم
يفهم من الظاهر بقرينة نطقية اي بان يكون الظاهر الزايد
غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة
يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه
اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني
يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا
فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم
ان الشراح ذكروا ان السوق في النص شرط وعدمه شرط
في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين
جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه
مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف
لعامة كتب الاصول لانهم لم يفرقوا في امثلة الظاهر بين
المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما
غفل عنه الكل عادة ولسعيد وافي حل هذا القيد وقال
ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا
بل المراد بازدياد وضوحه انه يفهم منه معنى لم يفهم من
الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا الى هنا

كلامه

كلامه ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه
بقرينة نطقية او سوق كلامه او غيره ولا دلالة للعام على
الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية
تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل
هو في حيز المجاز لتعيين المراد ح ولا نسلم انه غفل عنه الكل
فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة نص
في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون
عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم
يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من
تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل
وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو اي ذلك التأويل في حيز
المجاز وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز
بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان الاحتمال لا يخرج النص
عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرج عن كونها
قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان
النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل
الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على
وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص سواء كان ذلك
لمعنى في النص الخاص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع
وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه
ما انسد باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة
ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك
الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف
جوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد

ان هذا ه

التخصيص لو كان متصلا واستثنا البيتين منقطع لانه جنس
ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فيبقى له اجمو ...
انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقايل ان يقول
سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا
وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان
قلت فيجعل خبرا لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط
فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو
مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشا من حيث هو خبر لا من
حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه
يدخل هذا المثال في تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على
مراتب ظهور مع الاحتمال لغير احتمالا بعيدا او ظهور معه احتمالا
ابعد وظهور ولا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا
مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى
من المفسر حيث لا يحتمل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص
والتاويل واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل
ممن احكم بمعنى امتنع ثم استعمل بعد ثم انقطاع احتمال النسخ
قد يكون لمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع
وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت
النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل
به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام
بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال
والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان
الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربا

فرد

فرد الله تعالى ذلك وقال واحل الله البيع وحرم الربوا
فبينهما فرق
[illegible] منا للمفسر ان الله
يجري عليه [illegible] نظير للمحكم [illegible] يعني كل من هذه الاربعة يوجب
الحكم قطعا لكن يظهر [illegible] في موجبات هذه الاقسام
عند التعارض [illegible] على يعني ليصير الظاهر
متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما
متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة
المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين
المتنافيين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق
التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك
لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي
احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين
او لا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهذا
يقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا
يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان
قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلاثة ثلاثة فلما اختار ثلاثة ثم
لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة ولا يجوز للحر الا
نكاح اثنان او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو
يقتضي الجمع بكونه له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس
كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان
يكون لكل واحد ولاية الجمع بين اثنين او ثلاث او اربع كما يقال
اقتسموا هذه الدراهم اثنين اثنين او ثلاثة ثلاثة والمفهوم
منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلاثة ولو قال درهمين لم

يفهم هذا المعنى متى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم
معدودات هذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او
لكان المفهوم ان ينقسم كل واحد من الناكحين على احد هذه
الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح تعيين اثنتين وثلاث
ان شاء واربعا ان شاء بدون التعيين وزعمنا وهذا المراد لا يفهم
الا بالواو وما قاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث
ورباع بمعنى او تبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر
الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل
التاويل بان يراد من الصلوة وقتها انتهى لصلاة الفجر كما يقال آتيك
اي لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه
اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح شرعي هذا مثال التعارض بينهما
من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله
الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يقبل
التوقيت فرجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه
يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دار
بين ان يكون نكاحا ومتعة ورجح كونه متعة قال بعض الشراح
مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن
ان يمثل ذلك بقوله تعالى فاقيموا الصلاة فانه ظاهر في معناه
بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان المقصود
من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت مجملة
فسر النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا تتكرر
وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلاة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار

وهنا

وهنا محله في التوقيف ترجح على ذلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام
اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد
النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من
ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام الاربعة المذكورة وتتميم
لبيانها ولهذا قال فيما سبق التقسيم الثاني في وجوه البيان
وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني
صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضعها اللغوي
لكن خفي بسبب عارض تذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة
بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احتراز به عن المشكل
والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفا في هذه الثلاثة بعارض
في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان في
العبارة ان الخفا في هذه الثلاثة لعارض في الصيغة وهو
دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام
المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه لكن
ونظيره الخفي المختفي في الدلالة بنوع حيلة عارضة من غير
تغير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد
بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفا اذ لولا الخفا لما احتيج الى
الطلب قيل الظاهر والخفي امران وجوديان متنافيان على
موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما
حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال
وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي
في حق الطرار والنباش كما سيبين وقيل بينهما تضايف لان
الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفا وكذا عكسه وحكمه اي حكم
الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه
او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم كاية السرقة وهي

(في الهامش: مع المصنفة وهو فاسد بل هو يلزم من قوله بعارض اي بسبب المصنفة وعبارة مختص الابنية وهو ما حج مراده بعارض صح)

قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ
مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو
قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترز بالقيد الاول عما
دون النصاب للسرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز
وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه
شبهة كمال فيه الشركة للسارق والخامس عن الانتهاب والغصب
وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق
الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه
بضرب غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن الموتى بعد الدفن
وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة
واختفى حكم السارق في حقهما لعارض فيهما وهو اختصاصهما
باسم اخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا ان معنى السرقة كاملا
في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون
الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى بطريق الاولى
ونقصان فعل السرقة بالطريق في النبش صار شبهة والحد
يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه
المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق
مالا اخر لان بوضع القبر في البيت اختلت صفة الحرز فيه اعلم
ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله عليه السلام
من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عليه السلام قال
لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول
على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو الداخل
في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله اي الكلام الذي دخل المراد منه
حذف المصنف الكلام ههنا وفي سائر اقسام البيان غير
الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره

في

في تعريف الظاهر لغلبته وهذا التعريف يقتضي ان يكون
الكلام محتملا لثلاثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع
مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ
اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله بحيث اشكل
على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه
لا لعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان لعارض ثم الاشكال
قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من
الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قال بعض
الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا يحتمل الصفتين
متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه
وانما الاشتباه لعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله
تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من
اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى
يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى
انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل
اشراك اتيان في دبرها فتاملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف
بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا
ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون الاتي من
قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد ومن قبيل المأول
او المفسر بعدهما فلا يكون قسما اخر وقد يكون الاشكال
لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل
على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة فبعد التامل
عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة

بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة **وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب** وهو ان ينظر السامع
اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها **والتأمل فيه الى ان يتبين**
المراد كما تاملنا في معنى انى فوجدناه بمعنى كيف اي كيف شئتم
سوا كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى
واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب
موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله **واما المجمل فما ازدحمت**
فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها
وذلك التوارد قد يكون ~~اللفظ~~ بالوضع كما في المشترك اذا
اشتبه فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
كالصلاة والزكاة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع
المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير
فان قلت ازدحمت فيه المعاني رايراد يكفيه ان يقول
ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال
صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه
ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريب لفظي اعلم ان قيد
المعاني اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل **واشتبه**
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى
الاستفسار من المجمل **ثم الطلب ثم التأمل** كبيان النبي
صلى الله عليه وسلم الربا في الاشياء الستة من غير قصر عليها
فبقي فيما وراها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه
لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار
مشكلا فيه ويحتاج الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى
صار دون ما المكلف هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المصنف
لا يخلو عن الاشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب

والتامل

والتأمل في اللفظ فكما لازالة الخفي فانما احتيج اليهما اذا
لم يكن البيان شافيا كما في الربا واما فيما هو شاف فلا كما
في الصلاة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر
وبالتأمل في صلاحيته للتعدية فتغير صحيح ايضا لانهما بهذا
المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا
قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك
والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي
المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع
في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان
يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه **وحكمه**
اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين
بيان المجمل فاذا اتاه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت
درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلاة
والزكاة صار المجمل مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح
بحديث المغيرة صار مؤولا وان لم يكن شافيا خرج عن حيز
الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث
الوارد في الاشيا الستة فان الربا مجمل باللام المستغرق
لجميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم فيها من غير
قصر لانعدام كلمات القصر وانعقاد الاجماع ايضا على عدم
الاقتصار عليها فصار مؤولا فيها وبقي الحكم فيما وراها
غير معلوم كما قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه
بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه ولقائل ان يقول
كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل
ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفا فانما احتيج
اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا ولم يتعرض له

وان اريد بهما طلب المعنى المؤثر والتأمل في صلاحيته للتعدية
فغير صحيح ايضا لانهما لهذا المعنى لا يختصان به بل يكونان
في النص بيانا تاما **كالصلاة** فانها في اللغة الدعاء وذلك
غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بفعله وقوله
والزكاة وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر
المصنف في التمثيل الربا معطوفا على الصلاة والزكوة لكان
اولى **واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه**
فان **قلت** نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع
ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف
ينتظم ايراده هنا **قلت** ثبت به معرفة ان لله تعالى
صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد
منهما ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع
وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة
لانه يصير معلوما ومنكشفا في الاخرة لان انزال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات
كانت معلومة للنبي عليه السلام اعلم ان انقطاع رجاء
بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم
واجب على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله عند الله فلا يمكن عطف
والراسخون عليه لانه يجوز لفظا ومعنى ولان الله ذم من
اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة
ومدح الراسخين بقوله كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين
وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف غير واجب
على قوله الا الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم

فضل

فضل على الجهال ولم يزل المسلمون الى يومنا يفسرون ح
ويقولون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد
فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل الاختلاف
في هذه المسألة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم
تأويله اراد به انه يعلم ظاهرا ومن قال انه لا يعلمه اراد به
انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى كذا في التحقيق
وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي يقطع في
التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون الف لام ميم هذا
متشابه في الاصل وقد يكون متشابها في الوصف كرؤية
الله تعالى في الاخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور
على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى
خفاء المراد لا بسبب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من
اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك
الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد
وهو المتشابه **واما الحقيقة** هذا هو التقسيم الثالث باعتبار ح
اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ **فاسم لكل
لفظ** فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني
وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله **اريد به ما وضع له**
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة
والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع
لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى
بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي
كالصلوة وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص والا
فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من

الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له
ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزم منه ان يكون اللفظ في
ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك وحكمهما وجود ما وضع
له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اركعوا وقوله ولا تقربوا الزنا وكل واحد من المصدرين خاص
في المامور به والمنهي عنه واما المجاز فاسم لما اي كل لفظ
اريد به غير ما وضع له قال في التقريب غير جامع
لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان
الكاف زائدة والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد
التشبيه وهو غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه ع
لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي
اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في
السماء لانتفاء المناسبة بينهما في الشيء بل فان الارض ثقيل
والسماء لا ثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا فانه
اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له
لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا
وهو مما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل
في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله
في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد غير
ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت
لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما
وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه
مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان
قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ لكثرة وضوحه والمراد

بالحقيقة

من حيث انه الموضوع له
والمجاز مستعمل في غير
ما وضع له

بالحقيقة لفظ مستعمل في ما وضع له من حيث انه غير موضوع
له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة في الدعا
شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له وفي الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له اعلم ان لفظي الحقيقة والمجاز
مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي
واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام
واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر وحكمه
وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء
فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث
ابن عمر رضي الله عنه كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز
المجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت لضرورة
التوسعة في الكلام والثابتة بالضرورة يتقدر بقدرها فلا
يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم لانه ضروري نسبه
الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع
بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا
لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه
حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر
بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في
المسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام في لا معهود فيه
كان عاما او غير ذلك مما تقدم ذكره واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب
القول بالعموم في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد
كثر لفظه في كتاب الله تعالى والله منزه عن الضرورة فان
قلت المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القران
كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من

غير

قسم الاستدلال وهو راجع الى الشافعي فانه بسبب ضرورة تصحيح
الكلام في حق الشافعي والضرورة انما ترجع الى المستدل لا الى
المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ فلو كان ضروريا لوقعت
الضرورة في المتكلم واللازم منتف لتنزهه تعالى عن العجز وبهذا ظهر ان
الاستدلال للخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ
والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه
واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت
شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فانا نجد البليغ
القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى
المجاز لا لضرورة اي لان العموم يجري في المجاز وحتى
جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو قوله
عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
عاما في ما يحله اذ لا خلاف في ان حقيقة الصاع ليست بمرادة
فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما
يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى باللام فيستغرق
جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت قد سبق ان العموم
انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي
والنوعي بل لبيان عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع
بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز اي لا يصح
نفيه عنه ويصح لك خلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى
الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها
اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض
الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية لما ينعقد اي يرتبط حقيقة وهو

ربط

ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه
لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان الاصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض
ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم
استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل
على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد
فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل
وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم
وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين
الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد
موجود فيه الا ترى ان اليمين التي تجري على اللسان من غير
قصد تسمى لغوا والنكاح للوطء دون العقد يعني حمل
النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء
اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل
في الوطء كما قال عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وفي
العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الا
ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود
في الوطء دون العقد هذا مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام
لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور
في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز
مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما من حيث
التناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سياتي في مسئلة
الاستئمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق
الحكم كحمل الاسد على السبع والرجل الشجاع لان اللفظ

للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة
كالثوب المملوك فاستعمال اجتماعهما كاشتغال ان يكون الثوب
على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد قال قلت المفهوم
من المتن ان استحالته الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب
لا يطابقه لان المراد فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يصح
يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال
لا غير يعني كما ان استعمال الثوب لواحد في حالة واحدة بطريق
الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت كونه حقيقة ومجاز
فيه في استعمال واحد وهو زمان استعمال واحد فان
قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون
ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة
تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق
الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له
زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في
المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
وضع القدم مثلا للدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي
والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير
موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في
التلويح وذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما
في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا والدليل

يصح

يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل
لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا
خطابا لادم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز
في المؤنث والمص تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان اراد
المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان
الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع
اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وعقلا وان
اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته
على ان ما ذكرنا في وجه التشابه من ان الاستعمال حقيقي محال
غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت
وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون
استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل
نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز
مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع
له مرادا وغير مراد هذا محال قلت الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي
كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع
استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى
المجازي بالنوع وهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي
هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه حتى لان ترتبها عليه بمنزلة
وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء [illegible]
بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه

اللفظ بطريق الحقيقة
والمجاز مع

فان الثلث للذين اعتقهم لابنا و لموالي الموالي واذا كان
له معتق يعتق الثنا واحد يستحق النصف اي نصف الثلث
ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم
الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق
الانسان حقيقة من باشر عتقه ~~كثير من عتقه حقيقة~~
~~ولمباشره عتقه~~ ومولى الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتا
ويكنه صار سببا له وتدارنديسه الحقيقة فلا يراد ح
المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شي من الثلث لان اسم الموالي
مجاز فيه ولو لم يكن له الا واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة معتوق م
فيهم ابطالك الثلث لموالي معتقه فبدت الموصى ممن لا يكون
عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التا ومعتق بفتحها
تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك في حيوته لان اسم
المولى مشترك بين الادنى والاعلى فلا عموم له فان قلت
كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان
الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى
الاسفل زيادة الانعام وهو مندوب والصرف الى الواجب
اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد
الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان
فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاوه بالموت
تعين البطلان او نقول الترجيح بالوجوب غير صالح لان
ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على
الشكر بالايفا فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق
غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا اشرب منه
في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة
في الني من ماء العنب اذا غلا واشتد ~~وقذف بالزبد~~ واطلاقه

على

على غيره مجاز فاذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع ٤
الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد المخامر
العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لا
لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
وجد ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لان البحث في
الحقيقة بالخمر غيره عندنا لا يشكل لان ايجاب الحد فيه ثبت
بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بني بنيه بالوصية لابنائه
اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في
بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة
وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم لبني بنيه ولد
المتربي عرفا فيثبتا ولهم عموم المجاز ولا يراد المس
باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سو
الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله
او لامستم النساء وما سواه من المسائل الثلاثة وهي الوصية
للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع
في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب
التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا فلم
يبق الاخر وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في
قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص
بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي
انه قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا
وفي الاستيمان على الابنا والموالي يدخل الفروع هذا سؤال

بردعلى اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال
ونحن فيما ابينهم فيما اذا قال الكفار للمسلمين امنونا على ابنا
ومواليناحيث يثبت الامان لابناء الابنا وموالي مواليهم
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله
لان ظاهر الاسم اى ظاهر اسم الابنا والموالى صار شبهة
في حقن الدم اى في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه
الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا
المسلم الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المجازفة
والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة المسالمة شبهة فكذا
فيما نحن فيه فان قلت المجاز متعين غير ظاهر وما يكون
كذلك لا يشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لغة ولها
وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان
على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول
الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد
والجدات فيما اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا
ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذلك اى التناول
الصورى معتبر بطريق التبعية لا لدعوى اعتبار الصورة مطلقا
بل لدعوته في محل صالح للتبعية فيختص بالفروع دون الاصول
يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكونون اتباعا
لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة
وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت
وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم
يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا
مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض

لضعفه

لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا
عليه تبعا وهذا حكم الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول
ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والاحسان مامور لوالديه
بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرايه
وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقق البر ولو لم يكاتب
عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل
ولقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات
بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول
لغة ويجعل كانه قال امنوني على اصولي ولو كانت الاصالة هم
مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات
الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه والمانع
الحالف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على
الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار
فلان وداره المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا
لصحة النفي يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة
وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومنتعلا هذا
سوال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المنتعل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث
الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان
قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه
الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال وضع القدم
في الدار حقيقة بخلاف الدخول منتعلا فيدانا بقولنا ولم يكن
له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها منتعلا

حقيقة م

أو ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق في ديانة وقضاء لأنه
نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم
من غير دخول لا يصدق قضاء لأنه مهجور غير مستعمل **باعتبار
عموم المجاز وهو الدخول** هذا إشارة إلى جواب السؤال الثاني
بيانه أن وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب وأراد المسبب
والدخول يتحقق حافيا وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة
غرض الحالف عرفا لأن غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن
وضع القدم فعملنا بعموم المجاز **ونسبة السكنى** هذا إشارة
إلى جواب السؤال الأول بيانه أن الحالف على هذه اليمين المعتاد
والدار ليست بصالحة لها وأريد بدار فلان دار يسكنها فلان
والدار المسكونة لفلان أعم من أن يكون مملوكة له أو غيرها
فإن قلت ذكر في الجامع والظهيرية لو دخل دارا مملوكة
لفلان وفلان لا يسكنها يحنث أيضا فكيف يستقيم الجواب على
هذه الرواية قلت دار فلان عبارة عما تضاف إليه من
الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف إليه بالسكنى
أو الملك فإن قلت الإضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز
في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الإضافة
المطلقة كون الدار منسوبة إليه بوجه فعلى هذا لو قال
المصنف وكونها منسوبة إليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى
لكان أظهر **وإنما يحنث إذا قدم ليلا أو نهارا في قوله عبده حر يوم
يقدم فلان** هذا إشارة إلى سؤال وهو أن اليوم حقيقة في بياض
النهار ومجاز في الليل كقوله ومن يولهم يومئذ دبره
وعتق العبد إذا قدم فلان ليلا أو نهارا فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز فأشار إلى جوابه بقوله **لأن المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام** يتناول الليل والنهار وكلام المحيط مشعر

بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والأول هو
الصحيح لأن حمل الكلام على المجاز أولى من الاشتراك إذا كان دائرا
بينهما لأن الاحتياج في الأول إلى قرينة وفي الثاني إلى قرينتين
وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى
الحقيقي من المجازي وهو أن المظروف إذا كان ممتدا بأن كان
يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وإن كان
غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه
تسامح لأن هذا ~~يشعر أن النهار معنى حقيقي اليوم بخلاف
مطلق الوقت أو الليل ولا يحمل مع ذلك الممتد على ما سوى
بياض النهار~~ باحتياج الحقيقة إلى القرينة وهذا فاسد والأولى
أن يقال المظروف اليوم إذا كان غير ممتد يكون قرينة لتصرف
اليوم عن حقيقته فإن قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك
ما أضيف إليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل إضافة
الطلاق إلى الزمان إذا قال يوم أتزوجك فأنت طالق فتزوجها
ليلا طلقت لأن التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت
اعتبروا المضاف إليه إذا كان المظروف والمضاف إليه مما
لا يمتد تسامحا نظرا إلى حصول المقصود وأما إذا اختلفا مثل
أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر
هو المظروف لا ما أضيف إليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون
الأمر بيدها لأن كون الأمر باليد مما يمتد قال الفاضل
السمرقندي العجب أنهم جعلوا قولهم أمرك بيدك مما
يمتد وليس كذلك لأن التفويض يحصل في آن وإنما الامتداد
لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلت
الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لأنه
يصح أن يقال جعلت أمرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك

حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذلك الشهر لغوا
فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف
للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلت الظرفية للعامل
قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه
ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت
قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا
الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو
عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا
قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية
والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يجب ليمين
وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين
هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال الرجل لله علي صوم
رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله
نظر النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصمه
يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية
اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس
فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير
الى ما عندنا احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين ا
لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي لازمه الثابت وهو لزوم المنذور
لانه هو المقصود بصيغة النذر فلا بد ان يكون المنذور قبل
النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح
وتحريم المباح يمين لانه عليه السلام حرم مارية القبطية
على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث

قال

قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في
الشروح ولكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين
نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله لا اقربها
على ما ذكروا في الكشاف فيكون في تسمية اليمين بصريح اليمين
والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه قوله عليه السلام
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين
الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة وللقائل ان
يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا
وان لم ينو وانما يكون يمينا كذلك ان لو كان كل تحريم المباح
يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما
عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا
فيقتصر عليه فاذا نوى يكون تحريم الثابت به يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا
فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشراء القريب تملك بصيغته
يعني صيغته مثبتة للملك تحرير بموجبه اذ يستحيل ان يكون
مثبت الملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص
فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت
لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت
بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على
النية وللقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة
فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة
وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف
شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا

وهو الملك م

٢ يكون نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان الله يمين مثل لفظ
والله قال ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلله
ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذرا الا ان هذا الكلام
غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل
لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم ساد مسد
جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني
اكرمتك جواب الشرط وساد مسد جواب ولقائل ان يقول
اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما مر من
٣ قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو والثالث
ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب
اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا
كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة
التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما
المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة
الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن
لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر
ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط
واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان
قلت لا عبرة بارادة النذر لانها ثابتة بمقتضى الصيغة
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم تعتبر ارادة
٤ المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب
المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية
يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان العزم
انما

انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء
القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده بالارث والهبة
وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق
الكناية فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال
بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح
تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر
والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا
لتساويهما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة
هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية
والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول
نظير الصوري اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى
السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول
والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين
صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع
في محل النصب على الحال المتعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد
مشروع بعقد مشروع في المعنى منقولا اي معنى شرع ذلك
العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال
المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير
بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعمل لفظ الهبة
للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح
الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء انه يوجب
الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون

العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم
لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما
كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال
من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا انقسم الشى
الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى
الشيء من غير ان يضاف اليه وجود له ولا وجوب وهذا هو المراد
من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلت ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل
المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا
المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون منقسما اليهما حتى اذا
قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم
اشترى النصف الآخر ونوى الملك اي قال عنيت بالشرا الملك
هذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر
فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به
اي بالملك الشرا يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز
الاستعارة من الطرفين وبيانه موقوف بمعرفة حكم المسئلتين
وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشرا الصحيح قيدنا
به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد
في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم
يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل
في ملكه لان المقصود من الشرا ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك
ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا
في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده
مطلق الشرا فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي
قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد

وذا

وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكافي كان من
كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة
هل ملكت ما لي درهم فيقول لا ثم يقول هل اشتريت بما لي درهم
فيقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشرا الملك
او من الملك الشرا يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الصورة
الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة
الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا
عليه حيث يعتق عليه والمراد بالديانة انه اذا استفتى
فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته
اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه
ولو اشار اليه يحنث كقوله اذا اشتريت هذا العبد ونوى
به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشرا فاشترى
نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في
الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين
ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف
لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير
المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به
الشرا مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشرا والشرا علة
لملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية
فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بعلة غير
مشروط في هذا الباب الشرط افتقاره الى ما يصلح علة
للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم الخمر في
قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والثاني اي النوع
الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال
المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا

اليه وجودا ووجوبا والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة بان
لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كالتغرير او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا
اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك
الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو
ملك المتعة لانصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة
فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة
زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا محل الاستمتاع الا بالنكاح
وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا
لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال المص
لانصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن
تقدير المضاف بان يقال لانصال زوال ملك المتعة بالفاظ
زوال ملك الرقبة ولانصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة
لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة
لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع
بقوله البيع والهبة تمليك ليس سببا لملك المتعة الذي
يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي
يزول بالطلاق فلم يوجد الانصال باعتبار السببية فلا يصح
الاستعارة فجوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط في
جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل
وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة
السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال
لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى
النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل المحل الحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز دون عكسه اي لا يجوز

استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق
حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا وقال
الشافعي رحمه الله تعتق لتشابه الطلاق بالعتاق لغة وشرعا
اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان
كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وانما قلنا
العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الانصال وهو انما يتحقق
بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن
عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور
الاتفاقية حتى جاز تخلفه عندنا فان من اشترى جارية مجوسية
يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة
كقوله تعالى احبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب
وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل
ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب
مختصا به يوجد شرط الافتقار من اللازم الى الملزوم فيجوز
واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه يتحقق
جواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت
ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم
المؤمنات اي عقدتم والوطء غير مختص بالعقد قلت
الوطء الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة
متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن
وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاجماع
كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز
فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل

من غير النخلة لا يحنث في الصحيح **ولا يمنع قدمه في دار فلان**
هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف
عليه في المثال الاول عدم الكلام وهو متحقق بل المتعذر اكلها
قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا
باليمين **والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل**
بالخصومة الى الجواب مطلقا اي بنعم او لا مجازا بطريق
اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول
الاقرار والانكار **والخصومة** مهجورة شرعا لقوله تعالى
ولا تنازعوا فتكون حراما فلا يا تيه المسلم بنفسه فيصار
الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على اخر الفا فوكل المدعى
عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقر الوكيل عند
القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي رحمهما
الله لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة **واذا**
حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه **بزمان صباه**
لانه قال لا اكلم هذه الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران
الصبي مسلما كان او كافرا يمتنع الكلام عنه حرام لان الصبا
مظنة الرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي
الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام
بالسبي بدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت
لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك
الوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما وهجران
المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد
منها لازم البتة قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور

فصدا

قصدا وما يثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال
لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا المنهي عنه وان لزم منه
الهجران على ان ترك التوقير يتعلق عن الذات بان لا يجيئ
الى الكبر فلا يكون لازما فيتقيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال
صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة
بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر
ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا
باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت
على موصوف يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف
ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب
فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مقصودة وان لم يصلح
كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا
لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف
هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا
لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه
لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا **واذا كانت الحقيقة مستعملة**
اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة
للمشاكلة النفي برية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال
والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه
يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة
فهي اولى عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل **خلافا**
لهما فعندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين
الاصلين اختلف ابو حنيفة رحمه الله وصاحباه في قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران فانه له حقيقة مستعملة وهو ما
يطلق عليه اسم القران ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة

عرفا تجوز ابو حنيفة رحمه الله القراءة في الصلوة بآية قصيرة
وجوزاها باية طويلة او ثلاث آيات قصار ينبغي على اصله ان
يجوز بما دون الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ
القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من
هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا
منه اى كرعوا ولا يحنث باكله الخبز والشرب من الاواني المتخذة
من الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل
عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن
اكل ما يتخذ منها كما يحنث بحبوب الحنطة وشرب ماء يجاور
الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يتخذ من الحنطة قلت
السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق
بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف
ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد رحمه الله يحنث بكل ما يتخذ
من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من
نهر متشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع عنه بالنهر
ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يأخذ من الفرات
بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا
الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا
فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة
والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اى
الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر يختلف فيه وهو ان الخلفية
اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اى بان صار التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان المجاز والحقيقة

من

اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلف عن التكلم بلفظ هذا ابني صح

من اوصاف اللفظ محل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم
يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى في حكمه
المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله
خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا
ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا
التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام
لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا
في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في
الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان
المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في جهة الخلفية قال شارح المغني منصور القاآني هذا غير
صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع
في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان
يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل
والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اى العبد
اكبر سنا منه اى من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية
تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم صحيح لانه
مبتدا وخبر ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز ذكرا للملزوم
وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون
الاصل في محله صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد
لايجاب الحكم اصلا فيلغو كاليمين الغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو
البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان
يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز
وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه
قال بانعقادها لتبقى ثمة ليظهر اثره في حق الحلف وهو الكفارة مع

لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صح

فيه صح

ان الاصل وهو البر مستعمل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط حتى اذا امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده
لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما نحن فيه على هذا
الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة
لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى
من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان
قلت يرد على قول ابي حنيفة رحمه الله قوله لعبده هذا
بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب
للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق
فقوله هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات
ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى
الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى
يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق
بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر
فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج
لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى
وهو معدوم فلا يعتبر بتصحيح الكلام من المعدوم وقد يتعذر
الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه
بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى
لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او كذب
نفسه الا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع
التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في

الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان المحرم
الذي ثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان
البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل ولم يبق في وسعه اثباته
والذي في وسعه اثباته تحريم يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له فيتقيد بقوله
معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت
النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا
تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له
اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما
وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها
اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما
تترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على
تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله
عليه السلام واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان
المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي
يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة
للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل اللحم
لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا
لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك
لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما ولا مدخل
في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه
الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة
اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال
التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار

تولدت من الدم وليس للسمك دم والالما عاش في الماء و لنشرط
ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما
ذكر لان قولهم لحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا
يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه لقائل ان
يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ
مجازا وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله تعالى ومن
كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان
وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان
لحم كيف ما تركبت دارت مع تاديته معنى الشدة والقوة ففي
ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال و التحم الجرح
للبرء والملح لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير يحنث
على هذا الطريق ولا يحنث نظرا للعرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول
المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون
وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل و يتناول
المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص
وعكسه اى عكس ما ذكرنا من المثلين الحلف باكل الفاكهة
من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند
ابي حنيفة رحمه الله لان هذه الثلاثة كاملة في معنى التفكه لان
التفكه اسم لما يتنعم و يتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن
فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام
البدن فيكون فيها وصف زايد فلا يدخل في الفاكهة فان قلت
كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار
وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزايد في
الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما
مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه

الثلاثة

الثلاثة وهو كونه غذاء منافي للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه
امر زايد غير مقصود فيكون معتبرا المعنى للتبعية وعندهما يحنث
بالكمالات الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك
وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى
سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به
سابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة من تحت اكثر
استعمالا في المتاخرة كقوله طلق امراتي فانه يدل على التوكيل
حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام
انما يقال عند اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون
الكلام للتوبيخ مجازا او بدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله
كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق
الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران
الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغدا
وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن
الاكل المترادف لقصد به التشبع و لهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى
حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم
الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب
الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به او بدلالة
في محل الكلام كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي
الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به
الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد
خطاء ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان
واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز
فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو

تعيين ح

الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الأعمال المفتقرة إلى
النية والإثم في الأفعال المحرمة والنوعان مختلفان إذ مبنى الصحة
وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص
النية والإثم عدمها ألا ترى أن من صلى ونوى به بجنس الجواز
صلاته لتعقد شرطها ويكون له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء
جازت صلاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا
بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في
الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ إلا إذا أراد المحتجين جميعا
غير جائزة أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له وأما عنده فلأن
المجاز لا عموم له فحمل أبو حنيفة رحمه الله على الثواب لكونه
باقيا على عمومه إذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فإنها قد
تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي رحمه الله على
الصحة والفساد لأن النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة
وللقائل أن يقول لا نسلم أن الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء
لأن حكم العمل هو الأثر الثابت به فيتناول كليهما وللقائل أن يقول
عدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو
سلم فله أن يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وأن يقول
عدم بقاء الأعمال على العموم مشترك الإلزام إذ لا بد عندكم من
تخصيصها بالأعمال التي هي محل الثواب فيخصص عنده بغير البيع
والنكاح مما لا يفتقر إلى النية بالإجماع فإن قلت لو كان المراد
حكم الآخرة لا يبقى لقوله عن أمتي فائدة إذ عدم المؤاخذة في الآخرة
يعم جميع الأمم إذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلت ذلك
مذهب المعتزلة فأما عند أهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل
قوله تعالى إخبارا ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فلو لم تجز
في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا أي لا تظلم

بالمؤاخذة

بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على أن تقديم قوله عن أمتي
يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من
كان بحرا للبلاغة رشحة من أمواجه صلوات الله عليه وعلى آله وأزواجه
والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت
عليكم أمهاتكم والخمر في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حقيقة
عندنا لا التحريم المضاف إلى الفعل فيوصف المحل أولا بالحرمة
ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم أصحابنا
العراقيون والمعتزلة فإنهم قالوا المراد منه تحريم الفعل
لا غير وقال قوم من المعتزلة إنه مجمل لا يصح الاحتجاج به لأن
التحريم هو المنع والمكلف إنما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا
قدرة لنا على الأعيان فلا بد من إضمار فعل حتى لا يلزم إهمال
الخطاب وإضمار جميع الأفعال مستحيل وليس إضمار بعضها أولى من
الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بأن العرف قالوا من عرف
اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء أو الطعام
إلى أن المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطء في الأول
والأكل في الثاني ولكنا نقول التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك
إشارة على أنه خرج عن أن يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع
نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن أكل الخبز ومنع
الشيء عن الرجل بأن رفع الخبز من بين يديه فإضافة التحريم إلى
العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه
الصحيح ونتصل بما ذكرنا أي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني أي
الحروف التي لها معان وإطلاق الحروف على المذكورة في هذا الفصل
بطريق التغليب لأن بعضها أسماء مثل إذا ومتى وغيرهما وحروف
العطف أكثرها وقوع ذكر الأسماء فيما بين الحروف المنتظمة لمناسبة
حكمها بحكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا أنها تارة تستعمل فيها

عرف

انها

وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازا **فالواو**
لمطلق العطف اي لمطلق الجمع **من غير تعرض لمقارنة** كما زعم بعض
اصحابنا بالمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد **ولا ترتيب** كما زعم
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله محتجين بقوله تعالى اركعوا
واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف
الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاني
زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له
يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله
تعالى واسجدي واركعي **وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت**
الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط
عند ابي حنيفة رحمه الله وثلثا عندهما هذا اشارة الى رد ما زعم
بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده والمقارنة عندهما
بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب
عنده لوقعت جملة كما تعلقت ولو لم يكن للمقارنة عندهما لوقع
الاول ولغا الثاني والثالث **لان موجب هذا الكلام الافتراق**
فلا يتقيد بالواو يعني ان الترتيب لم يتنشأ من الواو بل نشاء من
ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة
والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة
فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقت
بهذا الترتيب نزلت كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل
الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل **وقالا موجبه**
الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه متعلقين
بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير
شرط فيصير ما تم به الاول وهو الشرط شرطا للثانية وما تاو
الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط بنفس جملة اذ ليس

بين

اما

بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب **فلا يتغير بالواو** وهذا اذا
تقدم الشرط اذا اخره يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا
وجد في اخر الكلام يتغير يتوقف اوله على اخره كما في الاستثنا فيتعلق
الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التنقيح في
قولهما وارد على قوله اشكالا بانه انما يثبت التعاقب في ازمنة
التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في
الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد
وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا
عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصفا للترتيب
لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان المعتبر حال الوقوع ولم يوجد
فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع **واذا قال لغير الموطوءة**
انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم
ان الواو للترتيب عند علمائنا والا يقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي
رحمه الله في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
فازال الوهم بقوله **لان الاول وقع قبل التكلم** اي قبل الفراغ
عن التكلم **فسقطت ولاية لفوات محل التصرف** لا لما غير موطوءة
فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال قد يتغير
هذا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي
ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر
لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما
رافع للعقد فيكون موكدا **واذا زوج** فضولي **امتين من رجل** بعقد او
بعقدين **بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج** وقبل الفضولي الاخر
صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما
انتقض وان اجاز توقف على اجازة الاخر فيثبت بتولي وقبل الاخر
لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت

فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي النهاية
هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال
زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى
هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم
ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما
ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق
الاول يبطل محلية الموقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة
لانه لا محل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا
ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان م
التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتدا
والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا
حال التوقف ولزوم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة
لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد بها التام والموقوف
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تقصي عن هذا الاشكال الا بان
يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي
المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز
نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى
ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما
جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل
نكاح الثانية باعتاق الاول فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان
في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان لمولى الامة واحدا فالحكم
كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاح على
حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشاء العقد واحد بهما حرة والاخرى

امة

امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك
الاخر خلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا
نكاح الثانية وانه ليس بمستقيم وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى
ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة
منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا
زايد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى
وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة
المسئلة ولم يقيدها به بطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم
بعتقهما واذا زوج رجلا اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما في
عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح
الزوج فقال اجزت هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما
معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت
نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثاني
هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة فازال الوهم بقوله
لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغيره قوله
هذه علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره
ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع
بين الاختين فبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما
متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما في الشرط والاستثناء
اي كما ان الكلام موقوف على اخره اذا وجد الشرط او الاستثنا
لعدم وبطلانه من هذا التعليل لان الواو تقتضي المقارنة وقد
تكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر لم يحسن
العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالادا حتى لا يعتق العبد الا بالادا

فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وح يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب التعليق كن حرا او اشهد اي ادّ المال اعترض عليه بان المثل لا يقع الا في كلام المموه المتفننين وهذا الكلام يحتمل من غيرهم وهي حال مقدرة اعادة الى المال مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الى المال تصير حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام الجواب مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الى المال تصير حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها اونيا الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتاخر عن الاداء وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة رحمه الله لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يوجد دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصح ان تكون معتبرة لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن ينبغي ان اردنا بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء لههنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين

لبس

ليس شرطا عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف ههنا كذلك لان قولنا ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة والخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره بذلك الشرط فيجب الالف حينئذ الفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك او لم يكن كذلك لكان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول البيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يثبت العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية فلا يثبت القبول بالشك فاذا اجاب وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حال الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الاستبشار فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نسلم هذا بل بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة والغوث

الابشاد باق حم

بلغ

الدايم لا يبقى علة للاستبشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للاستبشار
لا الغوث الدايم لان الاستبشار كالبشارة ومن البشارة اسم خبر سار وقع
ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون
المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت
لانه لا يصار الى القلب الا عند التصحيح كقوله اد الي الفا فانت حر اي اد الي
الفا لانك حر فيعتق في الحال فان قلت لم لم يجعل الفا داخلة
في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت
لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام
بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
قلت العلة اذا استدامت تحصل الترتيب فيكون محلا
للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل
ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه
ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جوابا لان الامر انما يستحق
الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت
مقدرة فلا كما يقال ان جئتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك
فكذا الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ايتني
فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو كما في قوله له علي درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم
في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركة كما
في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم
وبعده اخر وقال الشافعي رحمه الله لزمه درهم واحد لانه لما
تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب
الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب
اخر بعد وجوب الاول فيتصل الفعالة حمل على ان يكون الثاني كلاما

مبتدا

مبتداء للتاكيد وكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك
حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى
العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم
للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة صح
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد
السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة رحمه الله ليحصل كمال
التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي
في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات فلما كان
الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في
الحكم مع الوصل في التكلم لمراعات معنى العطف لان العطف لا يصح
مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فينبغي
الانشاء لحفظ مراعاة لحق اللفظ حتى اذا قال لغير
المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع
الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق لان المتراخي عنه في التكلم ويلغو ما بعده لعدم
المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على اخره ولم يوجد سبب ثم
ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل
وفايدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت
مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل
لامراته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهنالك يكون لغوا لعدم
المبتدا قلت يضمر المبتدا بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير
كانه قال ثم انت طالق قد قلت طالق كما هو يحتاج الى المبتدا

قلت شرط المقصود عطف اتصال الكلام
التعلق باجمعه
لعدم صح

يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط
لانه لو لم يتضمن المبتدا الكلام لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن
جميعا يعني يتعلق الكلام في المدخول بها وفي غير المدخول بها
سواء قدم الشرط او اخر ويترتبن على الترتيب عند وجود الشرط
لوجود معنى التراخي الا اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا والا
تطلق واحدة فقيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان
ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول
لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله صلى الله عليه وسلم
من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز
عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجوز تمسكا بهذا الحديث ولكنا
نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله صلى الله عليه وسلم فليات بالذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه واجراء للامر على الحقيقة يعني الامر بالتكفير يبقى على
الحقيقة في هذا الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت
فيما ذكره عمل بحقيقة الاثر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرناه عمل
بحقيقة الاثر فلم يرجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية
مشهورة والمشهور اولى كذا في جامع الابرار ولئن سلم ففيما ذكرنا
ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكره
ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل
بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت
لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان
الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو

ينبغي

لا يبقى صح

ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز
كيف ما كان الامر على حقيقته فيفات المقصود وبل لاثبات ما بعده
والاعراض عما قبله الضميران المجروران راجعان الى بل على
سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المجيء
اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة
لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يقع
الاضراب اذا كان الصدر محتملا وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض
اشار اليه بقوله فيطلق ثلاثا اذا قال لامراته الموطوءة انت
طالق واحدة بل ثنتين لانه لا يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة
فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان
فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه
ثلاثة الاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء
لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله فقيد المراة بالموطوءة لانه
لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم
المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول
فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير
فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال
فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن ابطال
الاول ليس في وسعه ذلك لكن في وسعه الثاني بشرط على حدة
لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال
انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليس
احدهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك
اي لازالة الوهم الناشيء من الكلام السابق كقولك ما رايت زيدا
لكن عمرا اذ لما قلت ما رايت زيدا يتوهم واحد ان عمرا ايضا غير مرئي فازلت

اثبات

يكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد
واما اذا عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات غيران
العطف به هذا الاستثناء منقطع لمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
بعد نفي لكن للعطف لطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف
بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اى انتظامه وذلك
انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير
محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله والا
فهو مستانف اى وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون
كلاما مستانفا مقطوعا عن الاول مثال فوات معنى الاول رجل
قال هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط
ولكنه لفلان اخر فان وصل قوله لكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون
الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك
من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون
قوله ولكنه بيانا بانه نفي العبد عن نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيا
مطلقا وان فصل لكنه لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك
عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يبقى الكلام فيرجع
العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون
شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت معنى
نفي الملك عن نفسه من الاصل لان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
لاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكنه لفلان
بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره
ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه
الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد
المقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في

قوله

الحقيقة

الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقد عرف في
بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما
لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الاخر اعلم ان مسئلة الاقرار
لا يصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكورة في هذه المسئلة
لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة الا انه لما كانا مشتركين
في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوا في هذا البحث ومثال
فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن
مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة
وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدا بمعنى
جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اى نفي
الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادان
والمتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت
لا نسلم انه نفي فعل واثباته بعينه لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة
وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه
جاز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان
زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد المذكورين فان كانا
مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول
مضمون احدهما اعلم ان كونه موضوعة لاحد المذكورين مختار
شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى واليه ذهب عامة
اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة
في الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل
منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رايت احدهما ولكن
شككت في معرفته ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي
وانه لا يكون في غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما
يتحقق عند الاشتباه وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه
العلم

لاثبات الحكم ابتداءً وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مخصوصا
في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع
للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى
ان يعبّر عنه بلفظ بحقيقته قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه ولا
يحتاج الى لفظ اخر اذ الترادف خلاف الاصل قوله هذا حر او هذا
كقوله احدكما حر وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان
مواضع استعمالها لا يخرج عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في
الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون
خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاءً
احترازا عن الكذب فصار انشاءً شرعا واخبارا حقيقة فاوجب
التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى
بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاءَ ومن حيث انه اخبار
لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق
في ايهما شاءَ بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يبين
العتق في ايهما شاءَ بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي وقع اذا
انشاء — تذكر وجعل البيان من وجه الانشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين
الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاءً
محضا لم يجبر لان المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتا
عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع
بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه
وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة
ثم مرض وبيّن العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر
جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالهالك واذا دخلت

كلمة

للتخيير
الانشاء
والتعبير م

كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا
كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع
الانشاء بخلاف البيع يعني اذا دخلت في المبيع او الثمن بان قال بعتك
هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين لا يصح البيع للجهالة
والاجارة بان قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا
بدرهم او بدرهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار
غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من
به الخيار لا بجهالة ومشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم
من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يكون
صحيحا الا ان يكون من له الخيار معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع
والمستأجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على اني بالخيار تأخذ
ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي رحمة الله عليهما
لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان اي هذه الجهالة
لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان
جائزا في ثلثة ايام فقط لحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان
المبيع م
اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق بما فيه شرط
الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد
اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلت المقصود هو
الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا
كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط
الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلاثة ثبت بالاثر على خلاف معقول
المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج
رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج
انه يصح التخيير اي اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين
وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار

يعطي ايّ المهرين شاء وفي التقدير يجب الاقل يعني اذا لم يكن التخيير
مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه
الاقل اذ لا فايدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه
للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم
التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا
اعلم ان قيد التقدير لا يتبين لان الحكم في غير التقدير كذلك فيما اذا
تزوج على هذا العبد وعلى هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب
الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة
وعنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يجب مهر المثل اي
يجب في هذه المسايل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل
عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فيصار اليه ثم عنده
في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين
او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الالف فالخيار للزوج يعطيها
ايهما شاء وفي الكفارة ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة لقوله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد
الاشيا عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشيا
على احتمال الاباحة فلو ادّى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد
وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها
وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين
التخيير والاباحة انما اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقها
او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا
قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما

خلافا

خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه
عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهم سقط وجوب باقيها
واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب
على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع
وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار
المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده
فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما
ليس في الوسع لان كلمة او للايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه
ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف للتخيير عند مالك رحمه الله تعالى لان او للتخيير في
امثال الموضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع الجزية قطع
الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب الجزيتهم فيكون بمعنى بل
كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا
اذا انتقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بقطع ايديهم اذا اخذوا
ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخافوا
الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة
ينقسم البعض على البعض وانواع الجنايات متفاوتة في الغلظ وكذلك
الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ
الجناية وبغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية
على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق
فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب
ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت

او ينفوا من الارض ح

بل ح

المال فقد ه

بيده ورجله من خلاف ومن اورد الاخافة نفي من الارض فان قلت
بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب
بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا قلت معناه يريدون تعلم
احكام الاسلام فانهم كانوا مستأمنين او يتناجوا على قصد الاسلام
فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة هـ
وقالوا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء
لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد
اعم من كل منهما لا على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك
اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له
الواحد المعين وهو العبد وللقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما
هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ
الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل
على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يعتق بالنية وعنده هو كذلك لاحد الشيئين غير عين وان غير
العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين
لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين
في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم
يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو احدهما
غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان تعذر العمل
بحقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد
وكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة
الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب
المبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال المجاز
للحقيقة لكان اولى لانه مجاز له لا لمجاز عنه ويمكن ان يقال

ضمنه

ضمنه معنى التعبير فكانه قال العمل باللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن
المعنى المجازي وتستعار كلمة او للعموم لما سبقه من نفي مفهومه في
العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث
ان المذكورين منتفيان او مثبتان جميعا كما في العطف لا عينه يعني
لا يكون كاثبات الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك
اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في
موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما
يحنث ايهما كلم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما
منصوصا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل
الجمع لا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنا ولا اكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا
يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا لا اجتماعهما في المنع
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما لو قال لان اليمين واحدة وكونه معقودا
عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد
هتك حرمة الله تعالى ولم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي
قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانه اطاع يكون مرتكبا
للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي باطاعة احدهما قيل
الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم شديد
الشكيمة في العتو وكان الوليد غاليا في الكفر متعاطيا لانواع
الفسق ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله
الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة
اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم فادت كلمة او عموم الاجتماع
فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انهما يتفارقان
الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين يحنث في قوله لا اجالس الفقهاء
او المحدثين كان حانثا ولو قال لا اجالس الفقهاء والمحدثين لم يحنث

ولا الاثير صح

قوله وفي نوع العبد ان لو اذن لا يقع
ويتكلم ما دون ان لا الاباحة
كليهما ولما ثبت ان الاباحة
من دلائل العموم صح

يجالس كل واحد من الفريقين نظارا ويعيدا باحة الجمع والواو بوجه
فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجرا على حقيقتها فما
المانع على حملها على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع
خلو الاستثنا عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد
هذين الشخصين فاذا كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس
الا كلام شخص غير معين فاذا كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى
الاستثنا ويستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما
ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون
الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف
دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول يشترط في حتى دون
الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان
يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم
والثاني عطف المضارع على الماضي وليس هو بحسن فلما سقط
حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين ويصير كل منهما باقيا
الحبر قاطعا لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل
ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في
عذابهم او استصلاحهم او هديتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم
وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم بمعنى نفي الامر ممتد
في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فحينئذ ينقطع امتداده
وسبب نزول الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم استاذن ان يدعو
عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم
احد شكا اصحابه ان يدعو عليهم فقال صلى الله عليه وسلم ما
بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون

او يعذبهم

فنزلت

فنزلت الآية ونهي صلى الله عليه وسلم عن الدعا عليهم او سؤال
الهداية لهم وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى وتكون للغاية ينتهي
النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني حقي فان الملازمة
تنتهي عند القضا فيبيح الدعا عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع
والثاني تحصيل الحاصل ولقايل ان يقول العدول عن الحقيقة عند
تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عطف
على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض
والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يعذبهم او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وانتبا اطلاق تشاد
العطف على ما ليس حسنا لمن ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف
رحمه الله قوله لاختلاف الكلام ويجعل تعذر العطف بكون باعتبار عدم
فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية
المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب من الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب
الا يرى الى قوله الذي خلق وتاب مثله فان تاب منصوب باضمار
ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجرا على الحقيقة وهي
الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في
قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند انضمام القرينة
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى للغاية
ويستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا
الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال
جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا
في حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به بثر ابيض

علام جم

ودواه الملح قال المعطوف ارذل لان الفرع لا يتوقع منهما الاكتئاب
لضعفهما هذا امثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه
لعلو قدره **ومواضعها** اى ومواضع كلمة حتى **في الافعال ان يجعل غاية**
بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها قال قلت ان يجعل حتى خبر
عن مواضعها وهو خبر صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات
تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اى بيان
مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل
حتى كذا وكذا **او غاية** بالنصب على معنى ان يجعل غاية **هي جملة**
مبتداة ومعنى كونها جملة مبتداة عدم كونها معمولة لما قبلها
كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت **وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد**
وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود
المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والاخر يكون
ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها **فان لم يستقم** معنى الغاية
بانعدام المعنيين او احدهما **فللمجازاة بمعنى لام كي** لمناسبة بين
الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود
الغاية **فان تعذر هذا** اى ان يجعل بمعنى لام كي **جعل مستعارا للعطف**
المحض ويبطل معنى الغاية وعلى هذا اى على ما ذكرنا من المعاني
الثلثة **مسائل الزيادات ان لم اضربك حتى تصيح** فعبدي حر
ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو
قال ان لم اتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان
قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان
والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان

يكون

94

يكون منصبا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغدا
يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال **ان لم**
اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
رحمه الله حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين
السغناقي رحمه الله ولكن السماع عن غيره من المشايخ رحمهم الله
بالالف ووجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم
حذفت الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه
لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقرير المعنى لا تقرير الاعراب فلا
حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقرير قولهم قدم الحجاج حتى
المشاة اي نتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر يجيء لا بالمعنى حتى
هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية
للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء
للاتيان نفسه لان المتمحض لواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح
للمجازات حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح رحمهم الله
ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون
بمعنى لام كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ويكافا
من يخص اجرا واسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني
للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض
ومفضيا اليه واما لم يحمل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي رحمه الله
تعالى لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاحوال المجاز الانسب
النسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني رحمه الله في شرحه للمنار
كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة
بين العطف والغاية من حيث ان الغاية للمعنى كالاتصال للعطف
بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يفيد الا الجمع دون غيره
فكان اولى وفائدته انه اذا اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى

فيتعدى من غير تراخي بر حتى يمينه ومنها حروف الجر فالبا للالصاق
فما دخل عليه البا فهو الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو قال
اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا لان
المقصود من الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة
فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا اخر قبل القبض ولو
كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد
الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما
ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشرا الى الكر فيكون مبيعا
والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا
والمبيع الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
حر يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم حتى لو
اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا
قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان
قلت ان مع اسمها وخبرها قايم مقام المفعول الثاني
فلا بد فيه من تقدير البا لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه
فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير البا ولكن لا نسلم
عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضي
الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط
تكرار الاذن في كل خروج لان البا للالصاق وهو يقتضي ملصقا
وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني
فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني وصار كل خروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه حنث ويكون هذا من قبيل
لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل كما يجيء من ان لا اكل لا يدل

عليه

عليه بالفعل ليس بتام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب
الكشف رحمه الله من ان الفعل يثبت ولا المصدر لغة وهو نكرة في
موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثنا لان الاذن غير
مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية لمناسبة ان الغاية قصر
لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى
منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال
الفرا رحمه الله تعالى يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا استبعد لان
الارتكاب الى تقدير البا وان كان قليلا كما روي عن رؤبة رحمه الله
اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم
واريد بالله اشهر من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجار
مع ان شايع لم لا يكون البا محذوفا ههنا اي الا بان اذن فيصير
بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خروج ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال
واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي
قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع
بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول اتيتك خفوق النجم اي
وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث ولا يحنث بالشك كذا قالوا ولكن
لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بتام حتى يثبت والحكم
بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بين بقوله
الا وقت اذني قولنا الا وقت اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب

فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدًا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم **وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى الباء بمعنى الشرط** وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم يوضع بمعنى ان وان قلت مجازا فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز اخر وهو بمعنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيكون تنجيزا والاوجه ان يترك الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى ذكر في الشرح المغني للسراج الهندي فان قيل ان قوله يكون الوقوف على مشيئة الله تعالى للطلاق اذ مشيئة العبد تابع لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله الاية فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباقي قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشيئة الا بسبب مشيئة الله تعالى اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشيئة الا ان يشاء الله تعالى مشيئتكم ولو قال انت طالق بامر الله تعالى او بحكمه او بعلمه او بارادته او بتقديره يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير عدم المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله تعالى اما على تقدير

قال الله تعالى

فلوجوب

فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل الابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو **وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض وقالت لنا رحمه الله انها صلة** اي زائدة **وليس كذلك** لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل لانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه وان الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الراس بطريق اخر بينه بقوله **لكنها** اي لكن الباء **اذا دخلت في اله المسح كان الفعل متعديا الى محله** وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به **فيتناول كله** اي كل المحل كقوله مسحت الحائط بيدي والمعتبر من الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب **واذا دخلت في محل المسح** كما في الاية **بقي الفعل متعديا الى الالة** فصار المحل شبيها بالالة **فلا يقتضي استيعاب الراس** بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس **وانما يقتضي الصاق الالة بالمحل** وذلك لا يستوعب الكل **عادة** لان اصابع اليد تعذر الصاقه **فصار المراد اكثر اليد** وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع **فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق** لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله واذ قد ظهر ان المراد التبعيض عندنا فما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الاية فاحتيج الى البيان وقد بينه صلى الله عليه وسلم

بربع الراس في حديث المغيرة ولنا بل ان يقول القول باجمال الاية
مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم ينبغي ذلك قبله
لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل البيان ولو سلم الاولية فلا ينتفي
التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك الساعة ولا
لنقله الصحابة رضي الله عنهم واشتهر الرواية لان هذه حادثة
تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الاية فان قلت
دخلت البا في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم
مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة
المشهورة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لعمار رضي الله عنه يكفيك
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها
جائزة فجعل البا زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعا
فلا يجعل البا في الاية زائدة قلت الوجه اسم الكلي فيلزم
منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا
لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يصل به اي
بقوله الوديعة فيقول علي الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت
به الدين لان على يحتمل الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ
فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع
والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت
بمعنى البا التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان
الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولا يحمل البا على الشرط
لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا
اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة

واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى للشرط
لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تكون على الشرط حقيقة
لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزا بلازم وجود الشرط كما قال الله
تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن
فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى
انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا
فدخلت واحدة منهما لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم
اللزوم الذي يثبت بالانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد
به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب
في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزا دائما وبين
العوضين يعارض التصادف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن
للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب
ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جمع بين
كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما
مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل
بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة
وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
واجتنبوا تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية فان
كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى
تدخل في حكم المغيا لانها حد تدخل فيه كما في حفظت القران من
اوله الى اخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة
بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو
المسجد والحائط في لنا موجودة قبل التكلم احترازا عن الاجال
المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في اجرته
او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان الاشيا توجد في المستقبل
هذه

ابدا التكلم وقولنا غير متنفرة احترازا عن الليل فانه بنتقر فى
اشتقاق اسمه الى محل اخر وهو النهار لانه لا يبقى ليلا الا باعتبار
زوال النهار كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان
اى الحائطان فى حكم المغيا لانهما اذا كانت قائمة بنفسهما لم يتبعها
المغيا ولا يجزم على هذا دخول المسجد الاقصى فى حكم المغيا مع انه
قائم بنفسه فى قوله تعالى الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض
الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة
بنفسها على التفسير المتقدم فى التيمم فدخولها يكون بفعل
النبى صلى الله عليه وسلم لانه حين توضا ادار الماء على مرافقه
الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان
المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى العين فى
الوجود فلا يكون قائمة بنفسها فان لم يكن قائمة بنفسها وان
كان اصل الكلام اى صدره متناولا للغاية كان ذكرها اى ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها فيدخل الغاية كالمرافق فى قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر
الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا
بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن
حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء
او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر
مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب
الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا
بنصين والفعل مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير
مطردة لان من قال فرات هذا الكتاب من اوله الى الخطبة او الى الباب
الغاية لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشاف رحمه الله الى يفيد معنى

مطلقا

مطلقا ودخولها فى الحكم وخروجها منه امر دائر بين الدليل
وان لم يتناولها اى صدر الكلام الغاية او كان فيه اى فى تناوله شك كاجال
الاعيان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل
عند ابى حنيفة رحمه الله فى رواية الحسن عنه لان صدر الكلام
يقتضى التابيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفى ظاهر الرواية
عنه وهو قولهما لا يدخل لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة
فى موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا
يدخل كالليل فى الصوم فى قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وفى
للظرف لكنهم اختلفوا فى حذفه اى فى حذف فى واثباته فى ظرف الزمان
اعلم ان للكلام اضمارا تقديره وفى للظرف ولم يختلف اصحابنا
فى ذلك لكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى قوله انت طالق غدا
او فى غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع فى اول النهار
اتفاقا واذا نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان
قال فى غد ولم يكن له نية يقع فى اول النهار اتفاقا وان نوى اخره
يصدق عند ابى حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء
كما فى المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق
الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق
قضاء وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما اذا نوى اخر النهار بان
فى اذا حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه
لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا فى اوله ليحصل
الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا بقيت فى يصير الظرف جزءا
منهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا حقيقة كلامه
فيصدقه القاضى فاذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق
فى الدار يقع الطلاق فى الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق

بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار
فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرف الطلاق
شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف
معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا
حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان
الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان
يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك
وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه
وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول
اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك ولو كانت للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك حينئذ
فانت طالق كذا في الحاشية ومع للمقارنة اي مقارنة ما قبلها
لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
يطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت
اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب
الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتأخير
اي لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد
في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار
فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال
لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في
الصورتين لان معناه بعد درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه
الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد
ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى
ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد
بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق

واحدة

وجب عليّ او بعده درهم

واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال
والذي وصف بانه قبلها ايضا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في
الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي
قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو
الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله
فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة
لان القبلية يكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية
ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون
صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها
فيقعان هذا في مسائل القبلية والبعدية لغير المدخول بها
لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك
عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون
امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاصل وهو الوديعة
دون اللزوم لان في الذمة لا يكون عنده حضرته حقيقة الا اذا وصل
الدين وقال لفلان عندي الف درهم فح يكون اقرارا بالدين لان
الدين محتمل كلامه فيصلح ذلك الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة
للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة
بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم
كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه
صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز
عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن
دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى
مثل غير في كونها صفة واستثناء وسيما اي من الحروف المعاني حروف
الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط

لان اللزوم صح
دين صح

لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى اخر سواه بخلاف ساير
الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمي الكلام باسمها تغليبا لها
لاصالتها وانما يدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود
والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكاين لا محالة الجملة
صفة لخطر جيء بها للتاكيد وانما يدخل عليه لان المقصود من
دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع
والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون
البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت
احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت
احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق
الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار انما ترث اذا كا يدخل صح
في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته
وكذا اذا ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم
بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند الكوفية يصلح للوقت
وللشرط على السواء فيجازى بها اي كلمة اذا يجيء يستعمل للشرط
ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود
من الشرط والجزاء الشرط وسيلة اليه فسمي استعمال الشرط الجزاء صح
باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر * اذا تصبك خصاصة فتجمل
معناه ان تصبك خصاصة للحول لفاقد المخصوص بان
ولا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر * واذا تكون كريهة
ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * اذا هذا للوقت واذا
جوزي بها يسقط عنها الوقت كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان
وهو قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى واذا يكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا عنده وهو
مذهب الكوفيين رح وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت
وقد

وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنها مثل متى
بل اذا اولى لعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى في غير موضع
الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع
لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانهما اي متى موضوعة
للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي
قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت
لا نسلم فان يجتمعا في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم
جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه
ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة
سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت
والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد يستعمل للشرط
يدل على انه ليس بموضوع باذاء الكل قلت لا نسلم لان اذا اذا استعمل
للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة
عند البعض ولم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى للاختلاف فيه
والاولى منه ان يقال متى لم يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط باعتبار افادة الكلام يفيد حصول مضمون جملة
بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من
ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا
قول من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم تتقيد بالمجلس بالاتفاق
كما في متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس
كما في كلمة ان حتى اذا قال لامراته هذا تفريع على الاختلاف المذكور
في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي
حنيفة رحمه الله تعالى ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعندهما
يقع كما فرغ اي بمقارنة الفراغ عن كلامه اذا لم اطلقك لانه

اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك
الوقت فيطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئاً اما اذا نوى الوقت
او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول
ما تحقق معنى المجازاة بانتفاء الغاية ويسمى ماهذه المسلطة
لانها سلطت اذا على الجزم وروى عنهما اذا قال انت طالق لو
دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار يعني لو للاستقبال كان
لمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعليق احد الجملتين بالاخرى
على ان يكون الثانية جواباً للاولى وكيف سؤال عن الحال كيف
موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى
حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى
دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع
اى الى حال صنعه فان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف
اى يحمل على السؤال والا بطل اى وان لم يستقم السؤال عن الحال
بطل لفظ كيف وازلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة رحمه الله عليه
في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا
يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام حتى ان ابا حنيفة لان عند صاحبيه
يتعلق الحرية بالمشيئة وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت
يقع الواحدة قبل المشيئة ثم ان كان غير موطوءة فقد بانت لا الى
عدة ولا مشيئة لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيئتها لعدم
المحل بعد وقوع الطلاق الاصل وان كانت موطوءة فالمحل
باق بعد وجود الاصل فلها المشيئة في الصفة ويبقى الفضل في الوصف
اى الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اى الثلث
مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلف
فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته
فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا

فيبنى

فيبنى اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر
اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية
الزوج قلت لما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين
البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا
قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى لكنه ضعيف لانه ان اراد
الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك
المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها
ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية
ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما
فزع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره طحاوى وابو
بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق
باينا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان قلت لو
طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان
تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها
من جهة الزوج ما ملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه
لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على
هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول
وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو
بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون
ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد بينهما
منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة
وقالا ما لم يقبل الاشارة اى ما لم يثبت فيه الاشارة من الامور
الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق
الامر اى اصل الطلاق بالمشيئة بتعلقه اى تعليق الوصف قال
بعض الشراح رحمهم الله اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض



بل

بالعرض لان العرض الاول هو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني
كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا
والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم
انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون
رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر الى هذا
كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق
كلامهم فانهم قالوا الحال وصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة
احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجوهر
شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين كما اذا وجد
بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لا يرتفع
الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين قلت
الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا
يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاشتبه فصار
تعليق الوصف تعليق الاصل واعلم ان في عبارة المص رحمه الله تعالى
تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا
في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف
لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم
يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى
ان يحمل على التغليب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف
الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبينونة والرجعة
ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص
وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقوله انت
طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره
انت طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ
لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيئتها وهو عام فلها ان

تطلق

ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه
تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست بالاستفهامية
والخبرية لانهما لا تعتبر وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه
قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا
في بعضها وحيث واين اسماء للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث
شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق ويتوقف مشيئتها على المجلس
فيقتصر عليه فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق
شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار
قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا بمعنى ان لمشاركتهما
في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء
بخلاف اذا او متى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت ومتى شئت لم
يتوقف مشيئتها على المجلس فان قلت لم يجعل حيث مجازا
عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية
مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان
ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلت مطلق
الظرفية ليس بموجود في الخارج حتى اما ان يوجد في ضمن الظرف
المكاني فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب
الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول
الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر
الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف
ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا
اذا دل عليه الدليل لان لكل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند
الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا

تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة
اهل اللسان سبب نزول الاية ان النسا شكون الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران فطلبن المخصيص
بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور وا عتقاد هن الوجوب
عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الاية تطييبا لقلوبهن
والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد
الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة
على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **وان ذكر** الجمع
بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد في السير
الكبير اذا قال المستامن **اسونى على بنى وله بنون وبنات ان الامان**
يتناول الفريقين ولو قال اسونى على بناتي لا يتناول الذكور من
الاولاد ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان
لهن واما الصريح وهو ~~لا يتناول الذكور~~ في اللغة الظهور وسمى
القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح
ما ظهر اي لفظ ظهر **المراد به ظهورا بينا** اي تاما احترز به عن
الظاهر فانه ليس بتام لبقاء الاحتمال فيه فلا بد فيه من قيد لا الاحتمال
ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن
لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لان الله تعالى مورد القسمة
عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال **حقيقة كان** الصريح
او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك
يتحقق فيهما اذا كان متعارفا فيتمثل المجاز منه لا اكل من هذه النخلة
م كقوله انت حر وانت طالق **ح** مثال الحقيقة فانهما حقيقتان
شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون
كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان
في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان

لان الظهور م ٧

في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا بوثيقه
ان المصنف رحمه الله ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز **وحكمه** اي حكم
الصريح **تعلق الحكم بعين الكلام** اي بنفس الكلام الصريح **وقيامه**
مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل
كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه لواسطة اللفظ
حتى يحتمل شيئا اخر **حتى استغنى عن العزيمة** اي عن النية ولا ينظر
الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت
وكاملك فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل ثبت موجبه اضافه بعين صيغة
الندا كقولك يا حر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر واراد ان
يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر وانت طالق تطلق ويعتق
نواه او لم ينوه ثم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد صدق
ديانة لا قضاء وفي القنية امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها
اقرا علي فقرا لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى
عن العزيمة **واما الكناية فما استتر المراد به** اي بالاستعمال **ولا يفهم**
الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة
بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة
حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهي للغائبة وانا وانت فانها
كنايات حقيقة لانها لا تتميز بين اسم واسم الا بقرينة ينضم اليها فان
قلت الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط
قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم
بطريق الكنايات فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا
يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا
تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال تصير معارف
ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد مستترا بالاستعمال

قلت حالة الاستعمال مستترة ايضا لانه يمكن استعمالها لعمرو
وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل **وحكمها ان لا يجب العمل بها**
اى حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعى **بها الا بالنية** اى نية
المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال **وكنايات الطلاق** كباين وحرام
ونحوها **سميت بها** اى بالكنايات **مجازا** هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه
والمراد المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى والجواب
ان الطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة
بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه
مبهم فى انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا فى نفسه
بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية **حتى كانت بوائن**
فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل
انت بائن كناية من انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان معانيها
اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية لانها باعتبار استتار
المراد لا باعتبار المدلول الوضعى وان اريد ان ما اراد به المتكلم
بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا
ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها
فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجاز لانها
شابهت الكنايات من الطلاق فلا تنافى فاذا زال الابهام بالنية
او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التى هى البينونة وهذا
مبنى على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما
احتاجوا الى هذا التكليف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر

لفظ

لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل
النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد
بالبائن هنا معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم
الى ملزومه الذى هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد
فى الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية
كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا حتى اذا قلنا
طويل النجاد كناية من طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فى
ابن يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز
انهما اعم من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز الغير المتعارف
ويوجد الكناية فى محل بدون المجاز كما فى الصماير فلذا الحكم
كما فى المجاز المتعارف **الا اعتدى واستبرى رحمك وانت واحدة**
هذا الاستثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ الثلثة
كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا
والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما فى اعتدى فلان
العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء
يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء
يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة يندفع باثبات
واحد رجعى فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة هذا
اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واذا قال قبل الدخول بها فلا وجه
للاقتضاء لانها لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى
طالقا بطريق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما
يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة
علة غائية فيتحقق اصالته والظاهر ان ليس المقصود من الطلاق
هو الاعتداد قلت الشرط فى اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه

بالسبب ليتحقق الاصل له من جهة الفضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة
يختص بالطلاق فلا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على
ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة
واخذ زوال الفراش شبهها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة
وقد يقال الاعتدي من باب الاقتضاء اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها
يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة
واما في استبري رحمك فلانه طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون
لزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة
في اعتدي ابتنيت هنها واما قوله وانت واحدة يحتمل ان يكون صفة
للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمراة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا فان قلت لم جعلتم موضوعها صريح الطلاق ولم تجعلوه
بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى
ولانه اخف مؤنة قال صدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا
اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانه صفة لشخصها
وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف
وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع
عندنا رجعية وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع شيء وقال
عامة مشايخنا الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين
وجوه الاعراب فلا يقع بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب
او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال انت طالق واحدة بحذف الموصوف واقيم الصفة
مقامه ويحتمل ان يكون صفة للمراة تقديره انت كنت واحدة في
الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمراة بان يقال انت
واحدة في كثرة المال او يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة
ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف

واقيم الصفة مقامه ويحتمل ان يكون صفة للمراة تقديره انت كنت
واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمراة بان يقال
انت واحدة في كثرة المال او يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة
واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة
من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة
والصريح هو تام في هذا المعنى وفي الكناية قصور عن البيان لانها
تتوقف في افادة المقصود على قرينة وظهر هذا التفاوت بين الصريح
والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال
جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف
بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت النبي انه لو
قذف رجلا بالزنا فقال له رجل اخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل
مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في
محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا
وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت
لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت
فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن
من الاثر الى المؤثر كدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه
الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد في عبارته تسامح لان الاستدلال
صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لما لم تعد الاقسام بدونه
عد منها بعبارة النص بيان عبارة الرواية اذ اقسام انها سميت الالفاظ
الدالة على المعاني عبارات لانها تعبر ما في الضمير الذي هو مستور
والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء
كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون

ههنا م
لكن م

اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق على
كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما
نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا
على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل
بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد
بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بمعنى ظاهر حتى لا يحتاج
الى تدبر وتامل فرقا بينه وبين اشارات النص حيث انه عمل بما ليس
بظاهر من وجه والا كفى ان يقال هو العمل بما سيق الكلام له وفي ذكر
الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره
والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت
المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت
المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك
احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
قيل انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس
مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف
عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات
او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة
النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان
خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة لكنه اي
ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون
باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في
التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذا القيد
الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا
من تمام التعريف بل ابتداء الكلام بمعنى انه ظاهر من وجه دون وجه
ثم ان كان الغموض فيه يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة

وان

كان

وان يحتاج الى زيادة فكر يقال لهذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة
النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه
بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء
يقابله فيراه ويرى مع ذلك غيره لمنية ويسرة باطراف العين من
غير قصد فما يقابله هو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره
فهو مرئي بطريق الاشارة ضمنا لا قصدا وهذا قوله تعالى وعلى
المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات
وكسوتهن اولاد الابناء والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن
اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر
بدليل ما قبل الاية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد
ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة لانه لا يجب المنكوحة
الاجرة على رضاع ولدها فتجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد
ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل
النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب
اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص
وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء
لان اللام للاختصاص ولا يصير مخصوصا من حيث الملك بالاجماع
فيدل على الاختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام
اعجمية يعد الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه
عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقته ولده احد
كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء
في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره وقيل
اثبات الحكم اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية
لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول

لا اصل له

اي العبارة فلم يقبل الاولى باعتبار المتقسم احق عند التعارض من الاشارة
لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون الراجح
لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله صلى الله عليه وسلم في
النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال
صلى الله عليه وسلم تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي
نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه
اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي رحمه الله
وهو معارض بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل
الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة
وللاشارة عموم كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص
منها الاخذ ووطء الاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون
الولد وامواله ملكا للاب تخصيصا به م واما الثابت بدلالة النص
فما ثبت بمعنى النص لغة ح لخفي على المتميز من قوله بمعنى النص
اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه
اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك
من قبيل العبارة والمعنى الاول كالايذاء في النهي للكلام لا الايلام من
الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا
يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يقتضي البنية لا صورة الضرب
وهي استعمال آلة التاديب في محل الصالح للادب ع عليه حتى لا يسمى
ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امراته فضربها بعد
الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها يحنث لوجود الايلام فان
قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه

من

من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم
معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود
من حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ما سميناه عبارة النص ولا اشارته
وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف
ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف وهو
بلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى
يوقف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب
بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام
ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد
شعره حنث يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين رحمهم الله
لو قال المص رحمه الله تعالى في التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى
النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا
لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص وعلى ان يتباين لما قاله يؤدي
المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله اجتهادا رد لما
قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود ان
كان القياس وهو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة
كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية
الاجتهاد للقياس تشترط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ
كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف وهذا النوع
كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به
من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص
كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين
في اللغة ان الحكم في المنصوص لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء
فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى

ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة صح

الموجب بفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن
مثبتا للحد والقصاص ادعوا ثبوتها بالدلالة ويمكن ان يجاب عنه
بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا بجرد كل واحد ابتداء ولكن
اذا سمع حديث الاعرابي لو اقع في الجماع في الصوم يعرف من
اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود
في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا
منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تتقدم على
الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة
لا يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان ويبقى النظم في الاشارة
سالما من المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه
الله تعالى تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل
الخطا مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه
الدلالة تعارضها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان
الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق تلوا وجعلنا الكفارة لكان
جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد
جزاء الآخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص قلت القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله
من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه
ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا
مضافا الى النص م صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة
النصوص دون القياس ح لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي
وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة
ثابت بالنص ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك علته بالرأي
لان الحدود والكفارات شرعت جزاء وعلى الجنايات ماجنيه للبيان

ولا

ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل
به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي
واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص
وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضي ابو زيد
الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن
تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس
سواء وقال صاحب الكشف رحمه الله تعالى سمعت عن عمي محمد
الدين المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق فالاعندهم
يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وح لا يظهر فائدة الخلاف
ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة الرجم على ماعز ومن
زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن فرجم ومعلوم
انه ما رجم لانه ماعز بل لانه زنى وهو محصن فيثبت الحكم في حق غيره
بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر
وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه صلى الله
عليه وسلم قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج
الى هذا التكليف ومثال اثبات الكفارة بها ايجاب الكفارة على من
جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي لواقع على امرأته
وهو صائم فاوجب النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة وذلك لم يكن
لكونه اعرابيا بل بجنايته على صومه الحديث معروف فيجب على غيره
اذا افسد صومه بالاكل والشرب لمشاركته في العلة وهي الافساد
فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في
الافطار بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي رحمه الله تعالى الكفارة
في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل
المواقع جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا والتوبة رافعة
للذنب ومع هذا اوجب النبي عليه السلام الكفارة غير معقول

علم ٣

إيجاب صح

معقول صح

المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير المعنى لان الشارع متى
عيّن لدفع هذه الجناية الاعتاق بعينه ولم يكتف بالتوبة وحدها ولئن
سلم انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق
والثابت به اى بمفهوم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان
العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة
النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة
لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب للحرمة
الثابت في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة
ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو
علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اى بمقتضاه
اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه
فهنالك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط
والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت فما لم
يعمل اى حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اى على النص
فان ذلك اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط
تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اى لصحة
معنى تناوله النص فصار هذا اى الثابت مضافا الى النص بواسطة
المقتضى بالفتح بمعنى المفعول لان الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت
بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت
لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين
وصحح قوله يشترط تقدمه على الاضافة فذوا التنوين في تقدم عوض عن
المضاف اليه اى يشترط تقدمه وضميره عائد اليهما وجعل ذلك وهذا
اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه
بدل عن الاضافة والثاني فان ذلك اشارة الى تعليل تنبيهه لهذا
الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء فيه للبيان كون

نتيجة

للتنبيه صح

نتيجة للجملة الاولى ويكون تقريرا للكلام واما المقتضى فالشيء الذي
لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بتقدم ذلك الشيء على النص قلت
لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص
هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم حصل
منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه
هو الاولى وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور
يعني بتقديره مذكورا موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اى ظهور المقتضى يعني
لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بل يبقى كما كان
قبله بخلاف المحذوف فانه اذا تقدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى
المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال له واقعا عليه وتغير
اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين رحمهم الله تعالى
لانهم لما راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك
جعلوا من قبيل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة
لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى
ولا يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني
بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك عني وهو تغيير
واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى
فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص مقرر على حاله بعد التصريح
المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر
الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح
وصفها بالطلاق لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق
ضعيف ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف
بل معناه افعلي فعل التطليق والكلام ينبئ عن معنى واحد الا
ان احدهما وجد قصدا والمصدر مذكورا فيه لغة فيصح نية التعميم

والمحذوف صح

ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضي مراد ان للمتكلم من باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق غير صحيح ايضا لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا ان تعريف المقتضى هو جعل غير منطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف **ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير** كقوله اعتق عبدك عني بالف **مقتضى** خبر مبتدا محذوف اي وهو مقتضى **تملك ولم يذكره** اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان الاعتاق بالالف لا يصح الا بالبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل الاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله تعالى حين قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء كما تثبت الهبة عن القبض كما سقط البيع عن القبول ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول فاعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام اما القبض ففعل حسي فلا يجوز

ان

ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجل ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عني كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عن الطعام فيمكن ان يجعل نائبا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتحقق القبض من الفقير الخصوص شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك عني ثم صار مملوكا لي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق **والثابت** به اي بالاقتضاء النص **كالثابت بدلالة النص** في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس **الا عند التعارض** فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت لغة وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال لا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا افاد صاحب التحقيق رحمه الله تعالى وقد اورد بعض الشارحين رحمهم الله تعالى للتعارض مثالا وقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم تفيد فساد ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب انه لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضي كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاشارة في نفي رضاه ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة

يميني حم

شراء حم

ليس بنزح الدلالة على المقتضى قائما لو صرحا بالبيع بان قال المشترى
بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا
لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نفى فلا يكون هذا نظير
معارضتها **ولا عموم له** اى للمقتضى **عندنا** لان العموم من اوصاف
اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم
فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون الماكول
فثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى
يجوز ان يكون عاما كما فى قوله اعتق عبدك عنى بكذا اجيب
بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف
الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح الاعتاق ثم وغير ثابتة
بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط
القبول كاباحة الاكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يدفع
الهلاك وقال الشافعى رحمه الله تعالى المقتضى يقبل العموم لانه
بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما فى النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة
النص من كل وجه وانما كان بمنزلته فى تقدمه على القياس ولا يلزم
من هذا ان يكون فى قبول العموم مثل النص م حتى اذا قال ان
اكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لا ديانة ولا قضاء
هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى وعنده
يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص
فيه لان النكرة وقعت فى موضع النفى فعمت فان قيل المصدر
فى ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عاما
قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد
والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان الاكل
فى موضع النفى فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة

لا يصدق فى

الاكل

الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا
مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال
المقتضى هو الذى يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر
الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر فى المحذوف ثابت عقلا
كما فى قوله تعالى واسئل القرية م وكذا اذا انت طالق او طلقتك
ونوى الثلاث لا يصح ح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعى
رحمه الله تعالى يقع ما نوى من الثلاث والثنتين لان طالق يدل
على الطلاق فتعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحمل العموم لما صح
ايجاب الثلاث ونحن نقول ان طالق يدل على المصدر الا ان
دلالته على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على
مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت المراة بالطالقية فيدل على
طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق امر شرعى يثبت ضرورة لان
اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضا فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت
هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على
ثبوت التطليق من قبل الزوج قلت دلالته بحسب اللغة انما هى على
مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون
لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت
لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال فصارت
دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة **بخلاف قوله طلقى نفسك وانت**
باين حيث يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا **على اختلاف التخريج** اما عند
الشافعى رحمه الله تعالى فلكونه قائلا بعموم المقتضى واما عندنا
فلان طلقى مختصر من افعلى فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا
لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو
الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه اعتبارى وان لم يكن

قال

وانما التطليق م

علما مم

عمّا تا عرفت من ان المصدر ثابت في ضمن الفعل لبشر بعام فان قلت
لم لم يجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم ه
قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله
انت باين فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة
فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمل لفظه فصحت م تخصيص التنصيص على الشيء
باسمه العلم ح والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس
او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض ومنهم الشافعي والاشعرية وبعض
الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون
الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت
عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به ان لا يظهر اولوية
المسكوت عنه على المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواة فان المنطوق
في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في
المسكوت عنه بدلالة النص وان يرد في المنطوق ولا خرج المنطوق مخرج
العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت
بكون الربائب في حجورهم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون
للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال حادثة كما اذا
سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال في السائمة
زكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
م لقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء ح معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني
وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك م وعندنا لا يدل
عليه ح والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس
برسول الله والقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستلزم
لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبرها فتكون الملازمة
المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله صلى الله عليه وسلم خمس

ز

من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يكن ح وفيه رد لقول ابي عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان
المنصوص محدودا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غير
ابطالا للعدد وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت
بعلة النص لا بالنص فلا يرجع ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا
زاد المشايخ رحمهم الله تعالى العتاق والعفو عن القصاص والنذر
على قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر ح
كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله
تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذا الكفار خصوا بالحجب
فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص
بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل ها هنا لامر خارج
لا من قبيل التخصيص فلنا لانهم لعدم الاية من حيث كونهم محجوبين
عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في الكفار
عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كما قال العلامة النسفي رحمه الله
تعالى ويمكن ان يقال لعل قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي
الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية في قوله في الكتاب جاز الوضوء
من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل
حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام اذا لم فيما
يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه اوتي
جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم يدركها لان النص لم يتناوله
اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت
فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر
للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان ينال المجتهد في علة النص فيثبت
الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال بفحواه اي معنى الالفاظ

بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني اسند لا نسلم على انحصار
الحكم بلام التعريف المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا
لا بدلالة التنصيص وقد ورد فى بعض الروايات انما الماء من الماء
فان ذلك يوجب انحصارا فا وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام نوع
للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المنى
فيما يتعلق بعين الماء اى فى الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء
الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل فى وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى
هذا ينبغى ان لا يجب الاغتسال بالاكسال يعني ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا
يثبت مرة اخرى دلالة يعني فى صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان
التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم
مقامه م والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص ح اى الى الموصوف
بوصف خاص ببعض افراده بان يكون فى نفسه عاما فقيد بوصف
مخصوص ببعض الافراد م او علق بشرط كان دليلا على نفيه ح اى نفي
الحكم م عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رحمه الله تعالى
ح فانه جعل عدم الحكم نصا فالعدم الشرط وعندنا عدم هو
العدم الاصلي الذى قبل التعليق حتى لم يجز هذا تفريع لقول
الشافعي رحمه الله تعالى م نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة
الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص ح وهو
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة
فى المال يملك بها نكاح الحرة فليتزوج مملوكة من الاماء المؤمنات
فالله تعالى علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد
الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود
طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اى

على الماء

لما

حاصل

حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى انه الحق الوصف بالشرط فى
كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف
على الشرط مثل قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق فى الحال لولا
قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا
كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة يثبت الحكم عند الدخول
لولا قوله راكبة ظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي
رحمه الله تعالى م التعليق بشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب
فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر فى قوله انت طالق ولا يجعله معدوما
بل صار موجودا وانما يؤثر فى حكمه على معنى انه لولا التعليق
لثبت حكمه فى الحال كما ان شرط الخيار اثر فى حكم البيع وهو الملك
دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل
لا يؤثر فى ثقله الذى هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه
وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق [illegible] هذا نتيجة
ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل فى منع الحكم دون السبب
مثاله لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير
ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء
لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك فى
المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق
وجوز الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل التكفير بالمال فى كفارة
اليمين بان اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب
الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة
ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤه وهنا قيد التكفير بالمال لان
التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لا وجود الشرط علم ان الوجوب
منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان ينفصل الوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل

لان وجوب ادائه لا يتاخر فاذا تاخر وجوب الاداء الى [illegible] نفس الوجوب

الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا البيع من التعليق
بالشرط في شئ قلت استادنا هذا الي انه جار في السبب والشرط مطلقا
سواء وجد فيه صورة التعليق واداوات الشرط اولا والجواب عن
قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هنالك على السبب بل
دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر
لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون ام لا والقياس ان
لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس لنظر المحتاج اليه
لدفع الغبن في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر
لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق
والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا
الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على
تعليق الكفارات ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق شئ
معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشئ بالشئ يكون لابتداء وجوده
عند وجود الشرط وههنا الكفارة موجود فلا يكون التعليق لابتداء
وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني
باطل لان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تاخر وجوب الاداء
كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب
للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء
وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فالواجب بطريق العبادة ونفس
المال ليس بعبادة فانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف
هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء
كما قاله شمس الائمة **وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا** وهو قوله انت
طالق **لا يوجد الا ركنه** وهو ان يكون صادرا من اهله **ولا يثبت الا في**
محله والمملوك **وههنا** اى في تعليق الطلاق والعتاق بالملك **الشرط**
حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم ويؤثر فيما فيه اختيار

تصرف
المتكلم

المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التطليق وجعل
الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل **فبقي غير مضاف اليه**
وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل الى
المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجوا كان صحيحا
مالا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على
وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولنا ايضا نجوز ابطال
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو
ابن العاص رضي الله عنه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال
ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مشترك يقبل التاويل
فلابد ان يتبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في
اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط
عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى
على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا
ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد
سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قبل المعلق بالشرط كالمنجز عند
وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق
امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة
لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه
تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيتراعى وجود المحل عند وجود الشرط
والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة **يحمل على المقيد**
وان كانا في حادثتين او في حادثة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة
على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة **عند الشافعي** لان

المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم
انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وحينئذ اما
ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة
او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو
ما اذا كانا متحدين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم
الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل
وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم
الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي
الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية
على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في
كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على
اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله
مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة
فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا
تعليل من قال في الحادثتين بالحمل بالقياس زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف
في المنصوص اي في كفارة القتل كما مر من اصله ومن نظيره من الكفارات
لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع
للتبري والزجر كما حمل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا
في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم
يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان
الطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين
والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التنصيص ثابت باسم العلم وهو
عشرة مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي

وجود

وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند
عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بمقيد حتى يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم ويكون وجوده موجبا للحكم ولا يعرض له الحكم العدم عند
العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره
لان تعدية المعدوم محال لخص الطعام باليمين لان اطعام الظهار ثابت
في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان
كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى
لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة
مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد
ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التقييد مقصودا في حكم والتسهيل
في اخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني
يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد
فيه صيام ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود
فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على
المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة فجازت الزيادة بها على كتاب الله
تعالى فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الامران
الوجوديان المتنافيان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين
المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت
كيف قبل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت
يحتمل انه كان قرآنا انسى الله على القلوب نسخا للتلاوة وابقاء للحكم
سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء اسباب

كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل والظهار واليمين فان في كفارة القتل رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين عتق رقبة مطلقا

كالصوم في كفارة الظهار فانه مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلقا عن ذلك

متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين
النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق
على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق ح فالفائدة
في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب
ولفا بلان يقول وعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة
اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وغاية المقيد اظهار
كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن التنازع
يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم
على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية
فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط
وان كان اي لئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه
يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط
النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على
سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود
الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون
وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر
ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه كما ان دخلت الدار
فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق فلان
اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب
الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم
فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون
ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما
شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد
على مورد النص في مثل كفارة القتل وان كان اي لئن سلمنا انه يمكن
تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره

ان

ان لو وقعت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين
المقيد والمطلق في السبب والحكم اما الاول فان السبب في المقيس
عليه هو القتل فان القتل هو اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار
فان قلت لا نسلم ان القتل الخطا اعظم من الظهار واليمين قلت
الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد
اعظم منه ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين الخطا واليمين المعقودة ولقائل
ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم
لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطا واليمين المعقودة
على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منهما القتل من غير فصل
يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير او الصوم
على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلاثة مع
النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
ومع وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما
يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة
في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل
زكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة
والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم نافيا لقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون
القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة
صدقة اي زكوة او وجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام في
خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبإ الفاسق اي خبره
وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اي
اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله او وجب نسخ
الاطلاق اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان ثلث

القتل الخطا

٤ طلاق

ليس

ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخير الناسخ وهو
غير معلوم وان اراد غيره فليبين بمجهود قلت ان اردت انه غير
معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا
ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فلذلك انهم عرفوا تاخره او نقول
المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على
الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة
ومنها ان القران في النظم اي الكلام من حرف الواو **يوجب القران**
في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق
وكم الخليفة في غاية الطول **فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها**
بالصلاة في قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكوة تحقيقا
للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي
التسوية **واعتبروا** اي قاسوا الجملة التامة **بالجملة الناقصة** نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في
الخبر والحكم **وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان**
الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة **الى ما تم**
وهو الخبر لا بنفس العطف قوله لانه تعليل لمقدر تقديره ولا يبطل
ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار **فاذا تم**
المعطوف **بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه** نحو قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ظاهرا
لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق
العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض
بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب
في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان
غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل ان مراده
التنجيز **والعام اذا خرج مخرج الجزاء** يعني العام اذا نقل في السبب

مع

مع سببه يكون جزاء للسبب منقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم
ورسول الله صلى الله عليه وسلم سهى فسجد **ويخرج الجواب** كقول من دعي
الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر **ولم يزد عليه** اي على قدر
الجواب **اولم يستقل بنفسه** اي لم يفد منفردا هذا معطوف على مقدر
تقديرا لكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب
بنفسه اولم يستقل كما اذا قال لاخر اليس لي عليك الف فقال بلى
يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم
سببه وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الابتداء بلا موجب واما في
الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء
الذي دعوتني اليه تخصيصا به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد
ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام **وان زاد** اي المتكلم
الكلام **على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ** بكسر الدال اي
مبتدئا بكلام اخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى
الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب
بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان
يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف **حتى لا تلغو الزيادة**
وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية
الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي
رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت
رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى **خلافا للبعض** وهو
مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد
لان الجواب ان حصل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نسلم وقد زاد النبي
صلى الله عليه وسلم حين سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته
اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجل

ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من
حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم لردته
او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون نحوا بالانواع من
الكلام فيعود ودلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ
لا يصح تخصيص بعض الاسباب الاشبه في الجواب لبيان انه من باب
التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ
العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى
الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا **قيل الكلام المذكور للمدح**
كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم **او الذم** كقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة **لا عموم له** وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به
على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم
لا العموم **وعندنا هذا فاسد** لان اللفظ دال على العموم وليست
دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما
وقيل الجمع المضاف اي المنسوب **الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد**
وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف
الى جماعة مضاف لكل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا
وجد شرائطها **وعندنا تقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد** كما قال الله تعالى
جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في
اذان الجماعة **حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان**
فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما
ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى تلد كل منهما ولدين **وقيل**
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء
لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود له مع الاشتغال بضده
فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لو وقع النكرة في موضع

النفي

النفي قصدا وكون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور
به **والنهي عن الشيء يكون امرا بضده** اذا كان له ضد واحد كالحركة
والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتادى الا باثبات السكون فيكون
امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة
في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا لواحد منها غير عين والامر
قد يثبت بالمجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية
لا حكم له في ضده **وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهية ضده والنهي عن**
الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة
قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق
منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح
الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج
معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا
سمي اقتضاء لتشبيهه بالاقتضاء المصطلح وفي تغير الثبوت ضرورة فيثبت
ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان
بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا
يكون الامر بالشيء مقتضيا لكراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله
وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده **ان**
التحريم الثابت في ضد المامور به **اذا لم يكن مقصودا** في الامر لا يعتبر
الا من حيث **تفويت الامر** اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت
حرام **فاذا لم يفوت** اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به **كان**
الاشتغال بالضد **مكروها** ولا جرم **كالامر بالقيام** الى الركعة الثانية
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تبطل صلاته
بنفس القعود لانه لم يفوت به المامور به وهو القيام **لكنه يكره**
القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فاته القيام المامور به يكون
القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا

سوا كان بالقيام بحذاء المعهود او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان
لان ترك الصلاة تفويت للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته
يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل الحدث الذي
هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء
قد يكون مكروها باعتبار و يعاقب عليه باعتبار اخر فانه اذا
ضاق وقت العصر حتى كان المكلف وعقد صلاة اخرى فعمل
هذه الصلاة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل
هذه الصلاة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به
وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة
في اخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق في اول وقتها
لكن التحريم في المضيق ليس مضافا الى الامر عند فخر الاسلام
بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون
مقصودا به فلا يفيده خلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم و بهذا تبين الفرق بين قول الجصاص
ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم
يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا
الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور
عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت
المامور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي
لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط لقوله
عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل الحديث
كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان
مامورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنة لبسهما لانهما الاولى مما يقع
به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا بالقياس
كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا

او

او فعلا ماثورا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به ان يفعل بلا ترك
كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه و محصلا للمطلوب وهو ا
اي لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال
ابو يوسف ان سجد على مكان نجس ثم لم تفسد صلاته لانه اي السجود على
مكان نجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على
مكان طاهر بالاجماع وهذا المعنى قوله انما المامور به فعل السجود على
مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به فاذا
اعاد على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا لا
الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على
النجس صار كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل له
والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلاة بدلالة
قوله تعالى و ثيابك فطهر اي للصلاة فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم و الصوم
يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة
فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلاته فصل
المشروعات على نوعين المشروع ما جعل الله شريعة لعباده اي
طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر
مبتدا محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات المراد
به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض
هذا بيان لاصالتها لانها قبلية ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل
كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان انحصارها على
نوعين مذهب فخر الاسلام و تابعه المصنف ومن الاصوليين من لم
يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله
تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله بعذر فيه مع قيام

السبب المحرم مخرج المندوب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اى العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهو ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعي ما يعني شيء والجملتان صفتان بها وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتة بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه ان الحكم الذى ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذرا العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكوة والصوم والحج وحكمه اى حكم الفرض اللزوم علما اى حصول العلم القطعي وتصديقا بالقلب اى يجب اعتقاد حقيته وهذا لبيان تغيير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اى يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من انكره اذا دعاه كافر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر واحترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منهما ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اى يجب

اقامته

اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واستخفافا ولا فلا لجنبي اذا تركه بمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب وضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه نصا وتاويلا الاستخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق لا مستخفا ولا متاولا لان الدلالة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب بالمؤول كما وجد تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا الحكم على الغالب فان عامة الواجبات يثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكر وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب عن الوا والفرض اهمل المصنف هذا القيد اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين لانهم اعلام في الدين وطريقتهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا نقول لا ننكر جوازا طلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب المنار هذا القول وهو اى السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها تكميل للدين وتاركها يستوجب اساءة اى جزاء اساءة

وهو اللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد
اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان
ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف
بالدين وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي
التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير
كسنن النبي عليه السلام في لبسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود
ونحوهما ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب
على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان
يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه
وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا
وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها
الاحياء فكان حقا علينا تعوننا على تركها ثم قال وحكمه ان
يثاب على فعله ولا يلام على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول
ولا يعاقب بالنار او يقول ولا يلام على تركه كما قال صاحب التقويم
لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الزجر ولا نفي العتاب والزائد على
الركعتين نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
فان قلت صوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر
ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا قلت الزيادة على ايات
الثلث في القراءة في الصلاة يقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه
قلت لا نم انهما قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ويكتمها تنقلب
فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا
الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل
له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا

للنفل

للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من
الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه
ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة
صيانته حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه الباقي ولو نظر الى غير
المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي
معدوم وبرهان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي
وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه قلت
انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركيب الشيء من منافيه واما الزام
الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من
الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا
الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء
الباقي وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد
وجعل كل جزء متقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا
لبقائه عبادة فان قلت الامتناع من اداء الباقي لا يكون ابطالا
لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى
ولا يتصور فيه التغيير لئلا لا تعدام ويكتما اذا امتنع فاته عنه
وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمن صلى الظهر لا يجب
له ابطالها بل يجب له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا
فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما الى ما يناقض العبادة
فيبطل الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه
ابطله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد يبني احسن منه والاعمال
المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع
وهو الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره او الجزء
المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى

واما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تسمية لا فعلا
وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار له فعلا
صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد
بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اى لصيانة المنذور
ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب
لصيانة ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله بقاؤه
اى بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
حتى اشترط الشهود في النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع
عرف ذلك بالاستقراء او بقابل اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون
بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة
الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون احق
افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة
اقوى من الآخر كذا افاد الشارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة
في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق
لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على
احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان
انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى
كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر
اى اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي الى
جزئياته والصادق شرط الكلي صادق على جزئياته بالحقيقة
والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا
قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة واما احق نوعي الحقيقة
فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعهما في تعريف
واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل

معاملة

معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام
المحرم اى السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند
فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه   ويكون
في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من
سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها
لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها
قائمتين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اى مثل ترخص
من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر
فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فتخريب البنية
واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى
معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان
يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع
فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله
صورة لا معنى لانه يفوته الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في
الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير
رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى
لانجباره بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك
عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا
خاف التلف على نفسه رخص له ترك المعروف والنهي عن المنكر لانه
لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى
لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام اى وكجناية المكره
المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اى وكتناول الشخص
المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير
بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير
فائت صورة وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى

لبقا المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد في مسئلة الاتلاف مال الغير لو ابا عن الطاعة المكره وقتل كان ماجورا ان شاء الله واما الاستثناء لانه لم يجد فيما نصا بل قال بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الا الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم لان المفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وباكل سائر الناس والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم تراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة اي لجزء دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى الرخصة من حيث انه يتعين كونه في المفطر في القياس كما سبجيء فالعز يؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا خصت ... المعارضة بينهما ترجح باداء الصوم لكونه عاملا لله والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة

ليست

٧ اى كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ٢ صح
متن فليصمه

اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى لو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الغنائم بجلال اللوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الذي كفنه ربع مالهم وكتابة الذنب بالليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وعلوا اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا مجازا لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك السبب مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ لم يبق في حقنا بلفظه عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال وكذا غير مناسب لان العفو في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المثال ان يقول كاتمام الصلاة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لا ترك

كالاسقاط الشرع وهو التشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المتناول لانفس ما سقط وقوله كالقصر تنازل لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقية والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روى انه عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلاة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب نفسهم لانهم لو كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر **وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره** بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة لانه قال انما محرمة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثنا من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثنا من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا **وقال بعض العلماء** وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن يؤخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما وشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول

في حالة الاختيار [illegible] صح

زايدا

زايدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة **وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح** لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث في القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتيسير ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتادى به ولهذا شرط ان تكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك **فصل الامر والنهي واقسامهما** من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك **تطلب الاحكام** المراد بها الامور المحكوم بها والعبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يجعل الحكم صار علما للمحكوم عرفا **المشروعة لها** اي للاحكام **اسباب** والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام **يضاف اليها** اي الاحكام الى الاسباب **من حدوث العالم** بيان الاسباب **والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي** اشارة الى الاسباب **للايمان** هذا شروع الى عد المسببات الى قوله والمعاملات على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصانع وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي هما يدلان على الصانع العليم الخبير **والصلاة** هذا متعلق بقوله الوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها **والزكاة** يعني سبب وجوب الزكاة ملك المال وهو النصاب الحقيقي النامي الزايد عن قدر الحاجة **والصوم** يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره

طى

بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محليته الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا وكلوا وبقي الايام محال الصوم

وصدقة الفطر اى سبب وجوبها على المسلم الراس الذى يمونه اى يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اى الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه فيقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكين من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اى سبب وجوب الطهارة الصلاة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اى سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اى سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات والاسباب للعقوبات والحدود قيل هذا عطف للبيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب للقصاص وزنا اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اى سبب قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اى يكون مباحا من وجه ومحظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العقوبة والعبادة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط فيها النية وتفوض اداؤها على من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء

بل

فهي يقال لطهارة الصلوة

بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون اى الشيء المضاف اليه سببا له اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت ووجود واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثانية وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابت في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به

السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب ان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن **وذلك** اى ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه **اربعة اقسام** عرف ذلك بالاستقراء **الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم** وهو اى الاتصال **اما ان يكون كاملا** بلا شبهة **كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم على الكذب** وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين **ويدوم هذا الحد** في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالف الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر **فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه** يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وههنا شرط اخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط بعض الاسلام والعدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضى بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون عندهم بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افادا العلم بالقرائن الزائدة على الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت ولد مثلا فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فلا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها قلت يمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء وكما قال بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان **كنقل القرآن والصلوات الخمس**

اولى لانه تمثيل المتواتر وهو القرآن لا نقله فصحيح لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله **فانه يوجب علم اليقين كالعيان** اى كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينتفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فح لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر **علما ضروريا** قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة مشتملة على تشكيكات ومن البين ان كل عاقل علمه بوجود مكة وبمحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الادلة لان التمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة المثل الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف **او يكون اتصالا فيه شبهة صورة** اى من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد **كالمشهور وهو** اى ذلك الخبر المشهور **ما كان من الاحاد في الاصل** اى في القرن الاول وهو قرن الصحابة **ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطيهم على الكذب وهم** اى ذلك القوم **القرن الثاني ومن بعدهم** يعني القرن الثالث والاعتبار للاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة **وانه يوجب علم الطمانية** وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول صح عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج رواته عن العد ابتداء وانتهاء فصار بمنزلة المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول كفر بخلاف تكفير المشهور لان تكذيبه تخطية جماعة العلماء وهي ليست بكفر **او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى**

اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
ما تلقته بالقبول **وخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان**
فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في الخبر الواحد **بعد ان يكون دون المشهور**
والمتواتر وانما خص الاثنين[9] مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول
من شرط التعدد وقال لا يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى شهد له ابا بكر وعمر رضي
الله عنهم فعمل بقول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين
خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكر للنبي
صلى الله عليه وسلم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل **وانه يوجب**
العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد
او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب هاهنا وجب
مطلقا اذ لا قائل بالفصل **والسنة** وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث
عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعوهم الى الاسلام
ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي
رويت تثبيت اخبار الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج
به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز
الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد **والاجماع** وهو ان الصحابة
عملوا بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله صلى
الله عليه وسلم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة
التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار
بطهارة الماء او نجاسته **والمعقول** وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة

فلو

الواحد

بالذكر[9]

قبول[7]

فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام **وقيل لا عمل الا عن علم** وهو مذهب
اهل الحديث منهم احمد بن حنبل **بالنص** وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به **فلا يوجب** خبر الواحد **العمل** لانه
لا يوجب العلم **او يوجب علما لانتفاء اللازم** هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن
علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم انتفى الملزوم وهو العمل **وثبوت**
الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل
باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون
اللازم والجواب عن الاية الاولى ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا
بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول
الدين وبين وجه **والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء**
الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد الله
عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنسا للمرأة كذا في الاقليد
وهو عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن
ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه **كان**
حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رضي الله تعالى عنه فانه
قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما
لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء
من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقيني باصله لانه قول الرسول وانما
الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا
والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ
بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر ترك الراي في الجنين بحديث
الغرة قال صاحبها [illegible] رحمه الله وحكي عن مالك رحمه الله
ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل فقبيح وانا
اجل منزلته عن مثل هذا القول ولعله لم يدر ثبوته منه **وان عرف** اي الراوي
بالعدالة دون الفقه اي يكون قليل الفقه **كانس وابي هريرة**

العيدان
اوزن [illegible]

رضي الله عنهما وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع النبي صلى
الله عليه وسلم ولم يكن من اهل الاجتهاد **ان وافق حديثه القياس عمل**
به والا لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب
الرأي فح يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي صلى الله
عليه وسلم عظيم الخطر فلما كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل
انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه
انه يقوم بعض المراد فيدخل خلل شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط
في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد
باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور
وهو حديث معاذ وغيره كما يجي ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت
على حجيته **كحديث المصراة** وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع
بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف
للقياس من حيث ان الضمان شرع لجبر مقدر بالمثل وفيما لا مثل
له مقدر بالقيمة وايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة
كان في ضمان المشتري فوجب ان يكون المنفعة له ولا يرد عوضه ومن
حيث انه قدر القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم
المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا
ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف
الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن
يرجع على البائع بارشها وعيبها كذا في شرح المشنى اعلم ان اشتراط
فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي

ابو

ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند
الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا للتقدم ثم
بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه
يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلما
فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها
في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجب
الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانهم لم
يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويصح ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة
وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد عملتم
بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه
غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس
وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس
وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث **لم يعرف الا بحديث او حديثين** ولم
يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به
واختلفوا اي في حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان
فيما رواه ابن مسعود ان سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات
عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام
معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع
بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة
قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده علي رضي الله عنه فقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها
لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته

عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً وجعل علي رضي الله عنه
القياس او لجهالة رواية هذا المجهول لعمله بهذا الحديث علماءنا لان الثقات
من الفقهاء المشهورين كمسروق وعلقمة والحسن لما رووا عنه صار كالعدل
لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بعدالة الثقات عنه وهو موافق
للقياس لان مهر المثل لما كان واجباً بالعقد وجب ان يتأكد بالموت كالمسمى
او سكتوا عن الطعن بعدما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه
صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف
الا الرد بعدما ظهر حديثه كان مستنكراً لان اهل الحديث والفقه
لم يجرحوا صحته فلا يقبل اي فلا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس
اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثاً ولم يفرض النبي صلى الله عليه وسلم لها
النفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص
لتلى النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة
اتفاقاً وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة
جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة ولا
يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس
وذكر الطحاوي اراد بالكتاب ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة
ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها
النفقة والسكنى ورد عمر رضي الله عنه كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر
ذلك احد فثبت ان الحديث هذا منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف
فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان
الوجوب بشرع لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا
وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس فما فائدة
جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس

من

من منع هذا الحكم لكونه مضافاً الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي
وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي ومحله في الراس وقيل في القلب
يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل
وضمير به راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضمير
راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب
بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية
المعقولات نهاية المحسوسات فيتبدى اي يظهر المطلوب للقلب
فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله مثلاً اذا نظر الانسان الى بناء
رفيع يدرك بنور عقله ان له بانياً لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من
الاوصاف التي لا بد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه
قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب كما اذا استدل
من وجود العالم ان له صانعاً تعالى ثم قد يطلب بعد ذلك ان علمه
عين ذاته او غيره او لا هو ولا غيره قلت الطلب بعد بداية المعقولات
بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان في
البداية مستغنياً عن الحس وعند نظره بالابصار قوله من حيث ينتهي
اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء
المعقولات والحق ان هذا فيما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما
ليس بمحسوس فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه
على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان
حقائق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ
ولما كان الكمال امراً خفياً اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير
آفة مقام كمال العقل تيسيراً للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي
والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما
لم يجعلهم اهلاً للتصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين
اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع

قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه
مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد تقبل روايته وان
لم يعوض ... صورة الشبه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان
في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف
بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق
والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب ضبطه ورعايته
ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كانه يعلم ان حرمة
القضاء في قوله صلى الله عليه وسلم ولا يقضي القاضي وهو غضبان
لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت
والباء في بمعناه بمعنى مع ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور
بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والمضمر في له
للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده
اي احكامه بان يعمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه
بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا
على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انسى بل يعتقد
اني اذا تركته نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق
بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود رضي الله عنهما كان اذا روى
حديثا جعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان
في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل
فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه كالصبيان قلت نقل
القرآن لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى خير الورى ينقلونه بعد الضبط
التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيرها
فاعتبر حق نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعتبر فيها

والنظم

والنظم غير لازم فيها وبقي القرآن مأمون عن التحريف لان الله تعالى
وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كماله
اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة
حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار
لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل عدالته لان التحرز عن
جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب
الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر
سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من
الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم
اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل
الربوا وعن علي رضي الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون
القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما
يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة
لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى
النفس فانه الاصل في العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع
فكان غالبا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير
رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين
والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر
وهو ما ثبت بنشوئه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير
ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني
ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان
المعتبر من الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره
ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر

اختيار الان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند روية المعجزة
مع انه لا يكون مومنا حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله
تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول
الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فاذا قطعنا النظر عن قول
اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان فان
قلت ح يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف
الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم
واليقين **والاقرار بالله تعالى كما هو وافق باسمائه** المراد من الاسم ما
يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم **وصفاته** من العلم والقدرة
وسائر صفات الكمالات **وقبول احكامه** اي الاعتقاد لها **وشرائعه**
وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص **والشرط فيه البيان**
اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يجيب
بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يجيب بان الله تعالى واحد
عالم حي قادر ونحوه ردا لما قال بعض المشايخ من ان توصيف
الله باسمائه على الاجمال لا يكفي كما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكره لان
حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو
ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة **قال في الجامع الكبير**
اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من
زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح
حيث لم تحسن بان توصف وجعل ذلك ردة منها قلنا هذا الاشتراط
يودي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل
وقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم
وقال اني رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا عبده

ورسوله

ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا فوجب الايمان
على الاجمال حين سأله جبريل عليه السلام قال منصور القاءاني شارح
المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان الصفات مما لا يتعلق
به ايمان وكفر فقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي
ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي **لا يقبل خبر الكافر**
والفاسق لعدمها العدالة **والصبي والمعتوه** لعدم كمال العقل والذي
اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى
والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم
يقبل شهادتهم لان الشهادة تتوقف على معان اخر اما الاعمى فلان
الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى
واما العبد والمراة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق
ينعدم الولاية وبالانوثة ينتقص واما المحدود في القذف فلان رد
شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود
في القذف مقبول الشهادة بعد التوبة ولذا التائب من الفسق والكذب
تقبل روايته الا التائب متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث **والثاني**
اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة **في الانقطاع**
وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو
ان يترك الواسطة بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا **وهو** اي المرسل اربعة اقسام الاول انه **ان كان من الصحابي** يعني
كان المرسل صحابيا **فمقبول بالاجماع** لاجماعهم على عدالتهم فان قلت
الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي صلى الله عليه وسلم فمن اين يعلم انه مرسل
قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم وان
بينهم وبينه رجلا **ومن القرن الثاني والثالث** هذا بيان هو القسم
الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث

كذلك حجة عندنا ومالك وقال الشافعي لا يقبل إلا إذا تأيد بآية او
سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الأمة
او اشترك في إرساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او
ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل
بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات
والصفات مانعا ولنا الإجماع وهو ان الصحابة اتفقت على رواية
ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم
لم يسمعوا كل حديث من النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس إلا اربعة
احاديث ولم يرو عن احد انكارا وتفحص بانهم رووا بواسطة او لا فان
قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الا فيها قلت
لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة
النبي عليه السلام فان قلت لا نسلم الإجماع فان المسئلة اجتهادية
لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية
قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني المعقود
وصورة كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به
الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى
والراوي اذا عرف عدالته سقط عنا التسامح النظر في عدالة من اخبر عنه
وانما علينا التقليد لان العدل العالم ينبغي له الاسناد لا يرسل قال الحسن
متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر
والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الأئمة
دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر
غير القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة
القبول في القرون الثلاثة العدالة والضبط فيهما وجدنا قبلنا خلافا
لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان واذا
ارسل من وجه واسند من وجه يقبل عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو

القسم

القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح
فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح
واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل بفوات بعض شرائطه
من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل
خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور و
هو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي
خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو
هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة
فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة
ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه
منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة بينهم مثاله ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الزكوة
الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال اليتيم والصبي واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول ودليله ان
المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة
كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل
الثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنة في بيان محل (margin: مبدأ الدرس)
الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل من حقوق
الله تعالى وهي كالخالص حقا لله تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس
بعقوبة كالصلاة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد [illegible]

عملوا باخبار الاحاد وعملوا بخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد الثلاثة لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لعدم التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم فلم يقبل من غيره كلام **حالا فالكرخى فى العقوبات** يعنى ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثانى من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف فى الامالى وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح فى رواية العدل فيثبت به الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخى ان خبر الواحد فى الضالة بالرسول شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات يجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم **وان كان المحل من حقوق العباد** هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر **مما فيه الزام محض** كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة **يشترط سائر شروط الاخبار** من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود فى قذف ولا يجر لشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها **مع العدد** والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء **ولفظ الشهادة والولاية** اى الحرية **وان كان المحل لا الزام فيه** اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا والتبرعات **يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة** يعنى يشترط ان يكون مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبى او كافر ان فلانا وكله ووقع فى قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ فى كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار فى قبول الوكالة ولا الزام عليه فى ذلك فاذا لم يوجد الالزام فى هذا الخبر لم يشترط

شرط

فى موضع يطلع عليه الرجال بخلاف ما فى موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد صح

ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كالفسق الكلام ٩ ٦ صح

شروط الالزام من العدد والعدالة ولان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر **وان كان فيه الالزام من وجه دون وجه** هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الالزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف فى حقه بالعزل والحجر كما هو يتصرف فى حقه بالتوكيل والاذن **يشترط فيه احد شرطى الشهادة** من العدد والعدالة **عند ابى حنيفة رضى الله عنه** لانه يشبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبهه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات فلا يختص بالتراضى فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس فى باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالتراضى وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة تحققت فى حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا اتفاقيا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عنى هذا الخبر لم تشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل **والرابع** اى القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة **فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه** اى صدق المخبر **كخبر الرسل عليهم السلام** لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه **وقسم يحيط** العلم **بكذبه كدعوى فرعون الربوبية** لقيام ايات الحدوث فيه **وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق** فانه خبر يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا **وقسم**

العلم

يرجح احد الخبرين على الآخر خبرا لعدل المستجمع لشرائط الرواية
والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك
اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام فقسمان منها في
غاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث
من كتاب وحفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما اهو كما قرأت عليك
فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب وحفظ وانت تسمع قال
فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان الطالع
اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون
مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان
الى فلان بن فلان ثم يبتدئ بالتسمية ثم بالثناء وذكر فيه حدثني فلان
عن فلان اه اي الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث
ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا فافهم فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا
اي الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة
الى الغايب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده
فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا
بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب
القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا
ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما مرتبة الرخصة وهما الكتاب والرسالة
او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا سماع
فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا
بهذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي ان كان عندك
وبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد
ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني

هذا

هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير
معتبرة ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا
والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه يرويه تصح الاجازة
والا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا تصح الاجازة بلا تعاق
ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي الصحيح انه جائز والاحوط
ان يقول المجاز له اخبرني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك يختص
بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة
المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع
من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه
وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان
التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي وان لم
يذكر الخط شيئا فلا اي لا تحل له الرواية عند ابي حنيفة لان الخط وضع
للتذكر للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا
لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب علمه لان الخط يشبه الخط وعندهما
والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على
كتب النبي صلى الله عليه وسلم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف
يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في
يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في
يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس
وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة فيه ان ينقله بمعناه يعني يرويه
بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه
عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل
بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة
قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعنا قال

اذا لم يحلوا حراما ولم يحرموا حلالا واصابوا المعنى فلا بأس به روى عن ابن مسعود
وانسا وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال عليه السلام كذا او قريبا منه
ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما
لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اى معرفة في وجوه اللغة لانه
لما لم يشتبه معناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى
وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اى غير معناه بان كان عاما يحتمل
الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد
لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع
الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او
المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى المجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي
انه عليه الصلاة والسلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده
على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف
الا بالتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه
لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث
وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقه
اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي
اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او
انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه
ففي الوجه الاول يسقط العمل بالاتفاق لان كل واحد منهما مكذب للآخر
فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لتيقن
في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب
الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله
بالرسول وبانكار الراوي ينقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى
انه لا يسقط العمل او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رضي الله عنها
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها

باطل

باطل ثم ان عائشة رضي الله عنها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو
خلافه بيقين اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان
خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر ٦ لكونه
من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالف لقلة المبالاة ٧ باطلا م
والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن
على الامن فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه انه
عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه
وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث
حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين
الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا
فيحمل على احد محتمليه لا يمنع العمل به اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف
بيقين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن
عمر رضي الله عنه على التفرق بالابدان ولم يجعل ذلك جرحا فيبقى مشتركا فعملنا
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
عن بيعهما والامتناع عن العمل به اى امتناع الراوي عن العمل بالحديث
مثل العمل بخلافه اى عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية
لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه
السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح
عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابة بخلافه يوجب
الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن
الصامت رضي الله عنه انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام تمسك به الشافعي وجعل النفي من تمام الحد ولم يعمل
علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي

احدًا ابدًا فلو كان التوحد المنزلة فعرفنا ان ذلك لطريق المشابهة
وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى
على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة
في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل
بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل
الخفاء على ابي موسى (والطعن المبهم) مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح
ونحوهما (من ائمة الحديث لا يجرح الراوي) لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان راه اذ يركض فرسه من غير اضطرار فلا يترك به العدالة
الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى
للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك (الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق
عليه) فيقبل به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه مرسل او يشرب
النبيذ لمن يعتقد اباحته (ممن اشتهروا بالنصيحة دون التعصب) فيقبل لان
الظاهر لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان
التعصب حمله (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب
السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني
فلان ولم ينقل عن فلان ان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال
وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى (والتلبيس) وهو ان يذكر
الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه
وفي هذه الكنية يشركه غيره او يذكره بصفة ليست مشهورة وذلك مثل ان
يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعد وهو كنية للحسن البصري وقد
يروى عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع التدليس عند اهل
الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس
الاسناد (وركض الدابة) وهو حسن على الغزو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من

اسباب

اسباب الجهاد (والمزاح) لانه امر ورد به الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يمازح ولا يمازح الا حقا (وحداثة السن) وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا
من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم لشرط الاتقان عند التحمل في
الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ (وعدم الاعتياد بالرواية) وهذا
لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد
بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا
بالرواية (والاستكثار من مسائل الفقه) كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي
يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهو لا يصلح جرحا لان
ذلك دليل الاجتهاد وفرط الذهن فكيف يصلح جرحا (فصل قد يقع
التعارض بين الحجج فيما بيننا) قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان
ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد
ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض
بينهما ظاهرا (فلا بد من بيانه) اي من بيان التعارض (فركن المعارضة)
المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها (تقابل الحجتين
على السواء) لان التقابل لا يتحقق بين القوي والضعيف (لا مزية لاحدهما)
تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا اذ المراد عدم المزية
في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل
غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف
(في حكمين متضادين) لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكميهما
(وشرطها) اي شرط المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف جاز اجتماعهما
كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها (والوقت) لجواز اجتماعهما
في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها (مع تضاد الحكم) من جهة النفي
والاثبات فان (قلت) انه ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان
اراد غير ذلك فلم يبينه (قلت) اراد به ذلك ولكنه لم يذكر هناك ركنا
بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطهما

وعليه انه جعله اولا [illegible] في الركن فليتامل [illegible]

ذكر ههنا بطريق التتبع لان الحجة لا بد وان تكون في شيء فذكر هنالك بالتزام
وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين
في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة
الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون
كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري
التعارض بين الايتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة
بين الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانهما لما تساقطا لامتناع العمل
باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان
قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى
قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه
عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران وقوله
تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة اهل التفسير
فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام
له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد
الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس
ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اولا
بعد السنة اقوال الصحابة او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد
المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي
مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة
الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين وروت عائشة رضي الله عنها انه
صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى
القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكمل اذا تعارض
السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي
فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي رضي الله عنه الى القياس

مطلقا

مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير
الى دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض
بين القياسين واقوال الصحابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل
بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الادلة فيه اما تعارض الدلائل
فلما روى جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل اينتوضأ بما افضلت
الحمر فقال نعم وروى انس انه صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية
وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره اما تعارض اقوال
الصحابة فكما قال ابن عمر رضي الله عنه سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار
يعلف بالتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه
بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر
ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل
الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع
حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار بكونه مربوطا في
الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف
ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا
يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل
ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به
الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة
عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت
لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك
قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال النجاسة والحدث به ولا يكون
هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الاخر فاوجب
وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سؤر الحمار
مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نسلم تعارض الدليلين

اذا المحرم مرجح في الحكم فكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت
الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط
في السؤر جعله مشكوكا كما يجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا
نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون
السؤر مطهرا دون التراب لا ان يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة
ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو
وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع
التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال
يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع
اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل
يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله تعالى بيقين
وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه
فان قلت لما كان كل من القياسين حجة وجب ان يعمل بايهما شاء من
غير شرط تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل منهما حجة في
حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى
واحد والقياس لا بد له من علة والقلب للمؤمن نور يدرك به ما هو
باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله تعالى وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار في مسئلة
قولان او اقوال واما الروايتان المنقولتان عن ابي حنيفة في مسئلة
واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف
الاخير منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما
ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يتساويا كقوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام
بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من
قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت

باحدهما

باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف
الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كما في اليمين في سورة البقرة والمائدة
الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة لكل يمين مكسوبة بالقلب اي
مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي في سورة المائدة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
تقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين منعقدة
فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمنعقدة فكان
لغوا لان اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين
المشروعة لانها شرعت لتحقق البر ولا يتصور ذلك في الغموس
فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الايتين في حق الغموس فيتخلص
عنهما ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية البقرة مطلقة
والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة ه
والمؤاخذة المثبتة في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا
او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف يقتضي حل
القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض واقلها
والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع
التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف
على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد
على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد لجانب
الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة فان
قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القرائتين يابى هذا التوفيق لانه يوجب
الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرا في قراءة التخفيف
فاذا طهرن قلت ظاهره ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع

على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف
على قوله طهرن لان تفعل يجي بمعنى فعل من غير ان يجعل على صنع كتبين
بمعنى بان اومن قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها
زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي اطول العدتين
لان كل اية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود
رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النسا
القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على علي رضي الله عنه ولم ينكر
عليه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون عدة المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس
من الامور التي تتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة
لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين
فالحاظر جعل اخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشيا الاباحة
فلو جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو
جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر اخرا اولى وفيه
بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا
ان النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر
الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ
وههنا نظر لانه مناقض لما قال ولان الاصل في الاشياء الاباحة كقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة

لله

لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان
العقل لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة
او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشيا مخلوقة
مباحة ثم بعث الانبيا عليهم السلام بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي
مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
وانما قلنا انها مباحة على زمان الفترة الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام
فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل
والتورية ولم يبق الاعتماد على شي من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى
عدم العقاب [illegible] وهو الذي يثبت امرا عارضا [illegible] الذي
ينفي العارض ويبقي الامر الاول [illegible] ولد سنة ثمانين ومات
سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر
كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعيسى
ابن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراي تفقه على محمد بن
الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل
به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجودة في النافي فيتعارضان
ويطلب الترجيح بوجه اخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما
اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا
بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع عليه ذلك اختلافهم
اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله
بان كان مبنيا على دليل لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة
او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستندا عن دليل دال عليه
ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل
هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص
عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد

بان يكون له علامة ظاهرة
او من جنس ما لا يعرف
الا ببيان لا يكون مبنيا
على دليل صح

ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات
وهذا معنى قوله وان عرف بانه اى الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
والحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ان يكون من جنس ما يعرف
بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار
به على دليل المعرفة والثالث ما يكون من جنس ما لا يعرف بدليله
والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار
به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة
والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله اى كان من جنس ما يعرف
بدليله الى اخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون
الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
والنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت — بريرة اسم الامة
والنافي وهي ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها حر تثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها
عبدا خلافا للشافعي وهو ما روى انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف
الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلهم
يعارض الاثبات وهو اى الاثبات ما روى انها اعتقت وزوجها حر اخذ ائمتنا
بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز
عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان
ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو
ما روى يزيد بن الاصم انه اى النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو
حلال اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض
على الاحرام وعمل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه
اى يزيد لا يعدله في الضبط والاتقان ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي

لان

لان النافي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات
ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل
الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين
الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة
الماء واخر بطهارته او اخبر بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة
والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة
مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل
بان يأخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون
عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال
فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لا يعارض قوله قول المثبت فيترجح
المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله
قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل واذا تحقق التعارض
بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام
لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيرجح
النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه
جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لانهما جعلوا الخبر
الثاني فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول ثم الترجيح
لا يقع بفضل العدد اى بكثرة عدد الرواة بالذكورة والحرية اى بذكورة
الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان قول
الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الراوي
لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حيز الاحاد الا ترى ان المناظرات جرت
من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الاحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا
به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي
يتبع عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد وقد ذكر في

السير الكبير اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
قال فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت
ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان المخبر يحتمل ان يكون
من القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيّرنا بان
قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور
لانهما لا يترجحان بزيادة العدد بل يستويان في حق الحجية ولهذا
لا يترجح متواتر على اخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روى ان النبي عليه
السلام توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ح
قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك
بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في
صدقه لبعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن
في الاخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي للتحالف
وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله
والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند
قيام السلعة ولعله يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه
فاذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عليه السلام قالهما
في وقتين فيجب العمل بهما حسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد
في حكمين نظيره ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض
وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام النهي عن بيع ما لم يقبض فانا
نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر
العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض فصل
وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامهما
تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه
بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز

على المقيد صح

موصولا وموصولا
مثل
بيان تقرير صح
والاضافة فيه وامثاله من اضافة الجنس الى نوعه اي بيان هو تقرير الاتي بيان الضرورة فانه من اضافة ... الى ... اي بيان يحصل بالضرورة وكذا في الكل ... اي بالجميع

مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم فان الطير يحتمل
ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه
تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز والخصوص مثل قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع متناول لجميع الملائكة على
احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان
ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى فاقيموا الصلاة فانه مجمل لحقه
بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض
المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشترك الا موصولا لا واحتجوا بان المقصود
من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم
انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج
من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد
الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال
لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء سميناهما
بيانا تغيير لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في
حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الان في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه يكون بيانا مجازا من حيث انه يبين ان علته للشعاع لا الفا وانه
علق ولا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء
وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء
بان النبي عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر
الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال
فليستثن وليأت بالذي هو خير منه والحديث الذي رواه غير صحيح نقله
كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم
يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك فيردنا بقول ... لم

بعض منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد
ذلك بدليل متراخ اتفاقا هذا اي الاختلاف بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان
تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل
كالاستثناء والتعليق وعنده يبقى تعيينا لان موجبه ظني قبل التخصيص
بل هو تقرير فيجوز موصولا ومفصولا وبيان تقرير بقصة بقرة بني اسرائيل هذا
اشارة الى جواب عما استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص
منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني
اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر اسرار القتيل عندهم والمطلق عام
عندهم ثم بينها بقوله لهم بعد سؤالهم معينة باوصاف كما نطق به
التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام
لان النكرة في موضع الاثبات تخص ولا يحتمل التخصيص وكان تقييد
المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها
من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان
ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل
اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع اهل بيته ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان
المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل
الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان
المراد منه الاهل من حيث الملة بقوله ان الابن الكافر ليس من اهله
وتاخير البيان في المشترك جائز لا انه خص بقوله تعالى انه ليس
من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد
الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس
عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في

النار

النار فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية اجاب عنه بقوله
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لان ما
يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله تعالى ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على
ظنه ان ما ظاهره فيمن يعقل ولهذا روي انه عليه السلام قال
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل
كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي يمنع حكم
بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل
الموجب مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما
وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى
فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم
فيعمل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا
يمنع كليهما كما في التعليق فصار قول الرجل لفلان علي الف الا مائة
عندنا لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة
وعنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء
ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف
فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي
الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده
يصح فينتقص عن الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم
في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب
الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي
عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في
المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لا يمكن الاخراج
حينئذ فلا تظهر الثمرة في هذه المسألة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء

من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم
المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته
ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره
اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له
اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع
ان معنى قولنا الا الله انه الاله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة
في الايجاب يكون اي في الانشاء يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم
الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته
اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما
قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب
الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي
بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات
ونفي باشارته لانهما مما من المتبعة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما
لانهما غير مذكورين في المثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى
منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف
بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات
فسمي نفيا مجازا وتحقيقه ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى
منه لكون الاستثناء بيانا انه لم يبق مرادا من الصدر كما ان الغاية
بيان انها لم يثبت مرادة من المغيا فكان الاستثناء يدخل على النفي
فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية
ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن
لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا
بل لتتميم الصدر جعلناه اشارة وكذلك الخبر في كلمة التوحيد المستثنى

لا اله

لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا
لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين
اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تعالى
فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف بها
قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي
في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان
يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح
اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه يبقى كذلك حتى يصح سرت
الى البصرة وجاوزته ولا يصح ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء
والجواب قال الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه
البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض
والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز
استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل
فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا
لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء
باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل
ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتاديته الى التناقض وهو
غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان
وهو ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اي صدر
الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء
عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول قال الله تعالى افرأيتم
ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع لعدم
دخوله في الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله

وقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين قال لم ابترئ عن عبادته
وابترئ عما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثنا متصلا ويستثنى
من تعقيب كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على
بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف
درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا مائة كالشرط
اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال
عبدي حر وامراتي طالق وعلي حج ان ادخل هذه الدار عند الشافعي
بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون
كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل
عدم الاستقلال فيترجح اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه
وانما وجب رجوع الاستثنا الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير بخلاف الشرط
لانه مبدل فلا يترجح به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل
به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط
يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف
يقتضي الاشتراك فلهذا استثنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق
ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة
اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له
اي للبيان اذ الموضع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به
بل السكوت عند وقوع البيان اذ لم يوضع للبيان وهو اي
بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقرا اما ان يكون في حكم
المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل
المبين فانه ح يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب
ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق
وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال

بعضهم

بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدري لانه ح يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا
يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو
منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب
الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب
كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي
ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر
لقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت
الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل
مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة
لا يكون بيانا لكن شرعيته مسالة ما روي انه ابقت امة واتت بعض القبائل
فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك
الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد
وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد
المغرور بخلاف ذلك بحال الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد
او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين راى
عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور
عمن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون
للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت
اي القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله
له علي مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند
الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة
والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ شرط صحة العطف المغايرة ولنا
ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير

عن المعطوف عليه في العدد اذ الحاصل ان المعطوف مفسر معلومًا بنفسه كما
اعتاد واحذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم
يريدون به لان المكلام طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر
استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في
الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون **بخلاف قوله علي مائة وثوب** فان
الثوب لا يثبت في الذمة الا استعمالا فلا يكثر وجوبه فلا يتحقق محل الضرورة
ولم يجعل الثوب بيانا للمائة **او بيان تبديل** هذا معطوف على خبر كان
في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس **وهو**
النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا اية
مكان اية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلا
ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف
وهو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق
عن حكم مقيد بتابيد او توقيت فانه لا يصح نسخه **الذي كان معلومًا**
عند الله انه ينتهي في وقت كذا **الا انه اطلقه** اي لم يبين توقيت الحكم
المنسوخ **فصار ظاهره** اي ظاهر الحكم المنسوخ **البقاء في حق البشر فكان النسخ**
تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهره الاستمرار **بيانا محضا في حق صاحب الشرع**
الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في
وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه مبينا للمدة لا رافعا
لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى
محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهره
الثبوت وخلفه شيء اخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل
المقتول عند الله لان المقتول ميت باجله عند اهل السنة و
الجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة
المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام

لانا

لانا امرنا باجراء الاحكام على الظواهر **وهو جائز عندنا بالنص** وهو ان
نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام ثم انتسخ ذلك
بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك
القوم او بوقت مجيء غيرهم فتحريمه ذلك بشريعة من بعده لا يكون نسخا
قلت ثبت بالنقل المتواتر امر ادم عليه السلام ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت في الاحتمال غير ناش عن دليل فلا
يعتبر **خلافا لليهود لعنهم الله** وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على
حسن المامور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور
تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت
كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفا ان هذا الجواب انما يستقيم على
قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب
المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في
وقت واحد على مذهبه **ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم** اي كونه مشروعا
وان لا يكون **في نفسه** قيد به لانه لو لم يحتمل مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا
كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ **لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت**
كما بينا الحرمة كذا نسخة **او تابيد ثبت نصا** كقوله تعالى خالدين فيها ابدا
لا يتنال هذا خبر وهو لبيان محل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتابيد
او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها
مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده
قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور
والتعالي بل ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما
يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك
في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة في العرف
لا الدوام كما يدل على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق
في النار الى هنا كلام الشارح المغني مسطورا لنا غالي و يمكن ان يجاب عنه

يحتمل

لم يلتحق

بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار
التي تكون في المستقبل كقوله تعالى لادم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى
نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما واجيب بان قوله ان لا تجوع فيها
من باب الاطلاق والتقييد لا من باب النسخ والتقابل بقوله تقييد المطلق
نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير
احكام الشرع اما لو كان فيهما فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله
تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وشرطه اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من
الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل
المامور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اى حكم النسخ بيان المدة للعمل
بالقلب عندنا اصلا وللعمل بالبدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به
الابتلاء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان
الايمان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة
بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد
مقصودا الا الفعل وروي انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج
ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان
بعد عقد القلب عليه فدل ذلك على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين
وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء
قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلت ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان
قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة
العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان
النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبيح في شيء واحد

في

في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله
تعالى صلوا عند غروب الشمس ركعتين لله تعالى من هذا اليوم ثم قال
قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد
هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة
حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على
ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت
الحسن وكان من شرح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان
كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز ان يلحق النسخ به ايضا قلنا اعتباره
بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا
يقاس وابان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز
بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز
نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة
ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز
ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي صلى الله عليه
وسلم يلزم اجماعهم على الخطأ او لا سند له يلزم كونه على خلاف النص وهو
غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا
قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نسلم
ان المجموع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص
راجح على النص الاول الذي يجعل منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ
هو الاصل النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك
النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه

قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء
العلة ومن قبيل النسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته
وانما يجوز النسخ **بالكتاب والسنة متفقا** اي نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة **ومختلفا** اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس **خلافا**
للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عليه السلام
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة
عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا
عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل تعالى قول الرسول عليه السلام مبينا للمنزل فان نسخت
السنة به خرجت من ان تكون بيانا لانها تكون منسوخة وجوابه ان المراد من
قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب
لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو
كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته
لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب ايات
المسالمة بآية القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة
ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب
فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا
حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من
قبلنا انما يلزمنا من طريق انها شريعة لنا بسنة نبينا فلا يخرج من كونه
نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي

الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من
النساء ما شاء فنسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت
حرمته على النسخ محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة
التابيد قلت التابيد انما يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد
ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به
فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم مقطوع به
اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به او دوامه فان قلتم بالاول فمسلم
والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه وبقاؤه بيانا لانتهائه وان قلتم بالثاني
فممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبي عليه السلام ظني لان احتمال النسخ
قائم في كل حال واما بعد وفاته عليه السلام وجب حكمه بالبقاء قطعا
ليقيننا بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ
مستندا الى حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم لطريق لا شبهة فيه قال
القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص ومن ميراث الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين
والاقربين انتسخت بقوله عليه السلام ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق
حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد فان الامة تلقته بالقبول
فالتحق بالمتواتر **والمنسوخ انواع التلاوة والحكم** وهو ما نسخ من القران
في حياة الرسول حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين **والتلاوة دون**
الحكم مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة
ايام متتابعات ومثل قراءة من قرا فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس
رضي الله عنه انتسخت تلاوتهما في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بصرف القلوب
عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كما قال الامام فخر الاسلام
ولنا بان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة

ليثبت بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت
القرآن نقل بالتواتر ولم يثبت فيما رواه قلت ذلك شرط لما بقي
فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى نقله فان قلت
النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه قلت يريد
بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحو
وذلك حكم شرعي وللقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت
قرآنيته فلا يكون نسخا للتلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم
وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى
مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد
اثبات المقيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن
ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد
انتفاء حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد
يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم
اللقب وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند
الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه
وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام
غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا
منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات
والتخصيص للاخراج واي منافاة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات
الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ
فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص
العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف
الاصل حتى ابينا نفرع بهذا الخلاف زيادة النفي جلدا على الجلد بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز

تيدنا

فيكون نسخا لان النفي سياسة يزاد اذا راى الامام المصلحة فيه
وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
لا يستلزم هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة
الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس
كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان
الكفارات جنس واحد فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم المراد منها
افعاله الاختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله
سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان
انها ليست بمعصية حتى صرح عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود
في نفسه للفاعل ولكن وقع من فعل مباح قصده والمعصية فعل حرام
وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى وعصى
آدم ربه فغوى مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن
الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في
عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها
العدول عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم
من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم البعض افعاله عليه السلام
الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام
وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان
الادلة كلها قطعية في حقه عليه السلام والجواب عنهم ان المراد
تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت
بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله
واقعا على جهة اي صفة يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل
الخصوص وما لا نعلم على اي جهة فعله النبي صلى الله عليه وسلم فلنا على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله شرع في بيان حكمه

بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر
ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فعله عليه السلام
ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتين العصر او طبعا كالاكل والشرب
والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة
على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها
قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عليه السلام على اي وجه
فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة
صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان
يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم
فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان
لا يمنع وان لا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا
شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع
وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها
الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على
جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص
به عليه السلام والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع
في تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي بيان طريقته في
اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا
لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد مع
توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة انواع
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي صلى الله
عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم
الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله

والقران

والقران من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك
بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع
الثاني قوله او تبين عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام والية
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او
تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله بان اراه الله بنور من عنده
اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام
المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المال
فان تقريره عليه السلام على اجتهاده بدل على انه هو الحق حقيقة
كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون هذا من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي صلى الله عليه
وسلم في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى
بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا
وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق نزل في شان القران معناه وما
ينطق بهذا القران بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء يقولون
رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما هو عن
وحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم
ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام
وحي باطن باعتبار المال لانه لا يقرر على الخطا وعندنا هو مامور بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي على المتيقن كما يجب
طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة
الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك
يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه
مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب

وبيّنه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطا هذا
جواب عما يقال لا يجوز له الخطا الاجتهاد لانه لو جاز لكان ينبغي ان
يكون متى لنا دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم
ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطا في الجملة
لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطا في الاذن
والا لم يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطا لانه يؤدي
الى الامر باتباع الخطا وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون
الاجتهاد من غير النبي صلى الله عليه وسلم من البيان بالراي حيث يجوز
مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطا والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا
لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي
صلى الله عليه وسلم كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر وانه كال
فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي صلى الله عليه وسلم حتى لم يجز
مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى وان لم يكن في حق غيره
بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله او رسوله
علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك
كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله او رسوله لان ما قص علينا اهل
الكتاب او بينهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لانهم
حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام لاحتمال
شبهة السماع في اقوال الصحابي تاسب ان يلحق باقسام السنة وقال
وتقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباع الغير في قوله او فعله
معتقدا للحقيقة من غير تامل في الدليل يترك به القياس اي فقيه
التابعين ومن بعدهم فقيد ثابته لان مذهب صحابي اذا كان اوفتيا
ليس بحجة على صحابي اخر اتفاقا لاحتمال السماع عن النبي صلى الله عليه وسلم
والظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الراي ولئن سلمنا

يعني اضافة المصدر الى مفعوله

انه قول صادر عن الراي فراي الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم
شاهدوا الرسول والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في
الضبط فكان رايهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ
لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان يدرك
بالقياس فرايه يحتمل الخطا فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد
احد منهم اي من الصحابة سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان
حجة لتناقض الحجج لان الصحابة حاجّ بعضهم بعضا وليس قول بعضهم
اولى من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا
وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل
الحيض ثلاثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي
جوازه عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المراة التي قالت اني بعت
خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء واحتاج الى ثمنه فاشتريته
منه بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل
حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل
اصحابنا فيما يدرك بالقياس حتى لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة
بل رايناهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابة بعضها يدل على تقديم
قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام
قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد التسمية قدر راس المال ليس بشرط
في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف
من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس
مع انه روي عن ابن عمر رضي الله عنه خلافه وابو حنيفة رضي الله عنه شرط
الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه ونقل بعض
ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن

مما يشاع في بلده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن
الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وروي عن
عمر وعلي رضي الله عنه انه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رضي الله عنه فقال لانه امين فلا يضمن
كالاجير الخاص **وهذا الاختلاف** اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي
لما خرج من تقرير الاقوال اشارة الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر لان
اولا لتخصيص محل النزاع يجب ان يقتصر على الاقوال والبرهان في كل
ما ثبت عنهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف
لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالراي لانهم لما اختلفوا ولم
يحاجوا بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم نفي وجه الاجتهاد فحل
محل التعارض ولا نسخ في التعارض بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه **ومن غير ان يثبت اذ ذلك بلغ
غير غائبه فسكت مسلما له** لانه لو بلغ من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز
خلافه **واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي كشريح** والحسن
البصري وعلقمة والنخعي ابراهيم وغيرهم **كان مثلهم عند البعض** وفي النوادر
كذا روي عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في الفقه
والضعف مثل رايهم ويجب تقليده كتقليدهم فقد صح ان عليا رضي
الله عنه خاصم الى شريح في درع وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي
فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شا هد
من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي رضي الله عنه فقال شريح اما
شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من
راي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به
قال صدقت والله انها الدرع علمته اسلم اليهودي **وهو الصحيح** وفخر
الاسلام اختار رواية النوادر ونقل المصنف عن ابي حنيفة انه

قال

قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما يجعل حجة
لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم
احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعي وكان شمس الائمة يختار هذه
الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في
الراي كان مثل سائر التابعين في الفتوى لا يجب تقليده شريح عاش مائة
وعشرين سنة ولما استقضاه عمر على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا
خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء في
فتنة الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم
يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله العيني رحمه الله

باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق
مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد الامة يخرج
الامم السابقة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر
شاملا للقول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر
موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الراي هو اتفاق
اهل العصر من هذه الامة على امر **ركن الاجماع** وهو ما يتقوم به الاجماع
نوعان عزيمة وهو التكلم مما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم
او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع
اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك
اجماعا منهم على شروعيته **ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض
دون البعض** اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك
في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة
التامل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم وسمي هذا اجماعا سكوتيا وان
كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة لنفي نسبتهم الى الفسق والتقصير
في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو
شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى نفي انعقاده

لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان
يجعل اشتهار الفتوى والسكوت عن الباقين كافيا في انعقاد
الاجماع **وفيه خلاف الشافعي** قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون
للموافقة يكون للمهابة ولعدم تادى تاملهم الى الجواب فلا يدل على
الرضى كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قيل له هلا
اظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه فقال كان رجلا مهيبا فهبته
فمنعني درته وقيل صح عن الشافعي انه قال لسنا كمن قال لو كانوا
نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه
اذا كان سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من
اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار
الخلاف بكثرتهم دليلا على الرضى اولى ولقائل ان يقول انما لم
يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدى الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم
اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر
كان اشد انقيادا الاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير فينا ما لم نسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف
الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه **واهل الاجماع
من كان مجتهدا** والمجتهد يأتى في باب القياس **الا فيما يستغنى فيه
عن الاجتهاد** كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات
واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين
ليس فيه هوى اى اتباع البدعة **ولا فسق** لانه يورث التهمة ويسقط
العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني
الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع
لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطأ ولا يبعد ان تكون
العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام
كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب

عليهم

خالف عمر رضي الله تعالى عنه

عليهم فيه التقليد **وكونه من الصحابة او من العترة** وفي الصحاح عترة
الرجل نسله ورهطه الادنون **لا يشترط** وقيل هو شرط لان النبي صلى
الله عليه وسلم مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف
هم الاصول فقال صلى الله عليه وسلم انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتى قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على
ان اجماعهم حجة دون غيرهم **وكذا اهل المدينة** يعني كون اهل الاجماع
من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك يشترط لقوله صلى الله عليه وسلم
ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون
منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث
من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم **وانقراض العصر** يعني موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط
لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض
لانه قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة
الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط
الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا رجع بعضهم قبل الانقراض فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح
وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب
اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع صحة انعقاد الاجماع في العصر
الثاني وقال الاكثر منا انه لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة
واليه اشار بقوله **وليس كذلك في الصحيح** قال بعضهم فيه اختلاف
بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف
في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد

وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا
للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا
للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع امهات الاولاد فعند عمر رضي الله عنه
لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر
العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر
جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير
مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم
الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق ولا يشترط اجتماع الكل وخلاف
الواحد المتاهل للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة
ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله صلى الله عليه
وسلم يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع
باجتماع الاكثر لما تحقق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله
صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد
يحتمل الصواب والخطا فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد بقوله
من شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب قوم الى
اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطا وذهب
الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص
بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله
اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال تعالى ان ابراهيم
كان امة قانتا وفيه بحث لانه تخرجه النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطا
وقيل اقل ما يعتد به ثلاثة [illegible] لانه اقل الجماعة
وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل ان
يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة
قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا

ثبت

ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه
هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على
الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس
بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا
البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
اراد بهم المتادبين في كل الامور الذي يجب علينا تعينهم وهم مجموع الامة
لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله وصفهم بالعدالة لان الوسط
بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم
صدقهم حقيقة فان الشاهدين مثلهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون
قلت الله لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجوزنا بصدقهما وحكم
للامة فلا بد من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد
كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان
الربوا في الارز وسيجيء القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة
الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض لم ينعقد
الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا عن دليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله فيهم علما
ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ونحن نقول
ذلك باطل لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا
بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه متواترا وما ذكروا من بيع
التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا اكتفاء
بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي
الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم

الينا

والعمل قطعًا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوات
وغيرها وإذا انتقل بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على
كذا كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد
كنقل عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل
الظهر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت صح وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال
بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان
الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي
لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب
الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا وغيره ذكر مراتبه باعتبار
المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصًا اى
تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر
حتى يكفر جاحده ثم الذي يلي ثم بعد هذا الاجماع الذي نص البعض
اى بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على
الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي
وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص صح
ثم اجماع من بعدهم اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم
لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور وظاهر كلامه
يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة من الاجماع السكوتي من
الصحابة ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف
يكون السكوتي اعلا درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته
عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع
السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة
ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب
العمل دون العلم ويكون مقدمًا على القياس كخبر الواحد والامة في عصر
من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها

اى

اى مما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله
جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل لا الوطي يمنع
الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش والرد مجانا يكون خارجا عن هذين
القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة اى ذهب بعضهم الى ان كون
الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة
والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل
عصر هكذا قيل باب القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع — القياس صح
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه
غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل
بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن
تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم
بالسبق والتاخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نسلم
جريان القياس بين المعدومين وما ذكر من القياس المثال غير مستقيم
لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم
الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين
والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا
المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو
ابانة حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة — شيء صح
دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض
وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لكل امر — اى بيانا صح
من امور الشرع وجه بيانه ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او
اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فيها فيبقى على الاصل من
وجود او عدم واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لم يزل امر بني اسرائيل

مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا
واضلوا واما المعقول فمن ثبوت القياس شبهة في اصله لان الوصف
الذى هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق بطريق
فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول
وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال
وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قال ثعلب من كبار ائمة اللغة
وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روى ان النبى
صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضى قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه
قال وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله
الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس
حجة لا نكره ولما حمد الله فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله
فان لم تجد في كتاب الله ينافى قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من
شىء ولانه صلى الله عليه وسلم شاء له صحابة يقضى لحوان نصبه للقضا
وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته القضا قلت
قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب
اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة
بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث
معاذا عزم ان يبعثه واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله
تعالى فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اى العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثا فسر الاعتبار بالتامل
وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق
بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو المودى الى هذا الرد جعل

التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
بالعقل نقلت عنهم لنكفعنها احترازا عن مثله من الجزا والتامل
يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم
والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة بالاسباب قصصا كذلك
جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة
اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم
المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار
المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص
وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوى الا انه سماه دليلا
معقولا لان الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار
المامور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على
كون القياس الشرعي مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في
المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به
الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة
بدلالته وكذلك التامل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل
في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اى غير الفاظ الحقايق لها
سايغ اى جايز كالتامل في معنى الشجاع في الانسان بمعنى الشجاع
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اى نظير كل واحد من التاملين
ثابت من حيث انه تامل في معانى النص لاثبات حكم في كل موضع علم
انه مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات الشيء بنفسه لانه
قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذى ذكر قلت
لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع
على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة
مع كونها غير ضرورية كان القياس الذى هو ضرورى جايزا بطريق
الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته

والا يلزم العمل

وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل بهما لئيس بدل التباد ليس
بعد الالتباس دليل احترازا واهمال الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه ان
اى بيان الالتباس لنظير الاعتبار المذكور والاستكارة من حيث ان
النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عليه
السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة
البا فانها تقتضي فعلا تلتصق به وسلطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت
في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة
بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اى الحنطة شيء من شانه ان
الكيل عند الادة معرفة مقداره مثل بعينه مثلا بمثل حال لما
سبق يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى مماثلتين والاحوال شروط اى
بيع والعفو الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب
والبيع مباح فينصرف الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر
وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر
في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد
بالفضل في قوله صلى الله عليه وسلم والفضل ربا الفضل على القدر
اى القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجرى الربا ببيع ذرة من الذهب
بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات
اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين
البدلين في القدر ثم حرمة اى حرمة الفضل تثبت بناء على فوات
حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة باشارة الامر
عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله صلى الله عليه وسلم
الفضل ربا لان الربا اسم للفضل الزيادة في احد البدلين هذا اى الذي
ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اى
العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية
في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا

متساوية

متساوية ولن يكون كذلك الا بعد ان يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس
والى الجنس اشار صلى الله عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة
اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى
علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سوال يقدر
وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما
قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة
فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع
قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعي الى وجوب التسوية القدر
والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الراى ووجدنا الارز هذا شروع في
بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مثل الارز وغيره كالجص والدخن
امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيهما فضلا خاليا عن العوض في
عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات النص
وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور
به وهذا اى القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اى
العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص
في محل معللا بعلة اشتراك الجانبين فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي
وهو قبيل غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى
قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
ما ظننتم وظنوا ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير حين
صالحوا النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا
العهد في وقعة احد ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم وامرهم بالخروج بالمدينة
فامهلوا عشرة ايام فكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم

لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وان لم يوجد القدر كما في العدد بان لا تحصل المساواة في القدارين على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وهما بالقدر والجنس

ارز
برنج

عن العوض

فنحن معكم وان اخرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح
فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اى وقت اول الحشر وهو
حشرهم الى الشام وظن المسلمون انه لا يخرجوا من ديارهم لعزهم وظن
بنوا النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم امر الله ومعنى تخريب
بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة
وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدى المؤمنين
تسببهم فى ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه والاخراج من الديار عديل
القتل كقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فآثر بنوا
اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج كما
يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب
بيانا لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيانا لغلظ العقوبة واول الحشر
يدل على تكرر هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر
الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا
اى الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل فى معانى النص للعمل
به اى بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فيعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك هنا اى وكذلك
الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل
به فيما لا نص فيه والجواب عن تعلقات نفاة القياس اما عن الاية فالقرآن نزل
تبيانا لكل شىء والقياس شىء من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل
شىء فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه
واما عن السنة فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله فقاسوا ما لم يكن بما
قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان
اسناد الحديث ضعيف وضعفه البخارى والنسائى وعن المعقول فلان
تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن

وضع

وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لا يجلب العمل كالآية المؤولة
والعام الذى خص منه البعض فكذا هذا والاصول فى الاصل معلولة اى
الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون ذات
علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول ان الاصل
فى النصوص ان يكون معلولة والثانى انها معلولة باحد اوصافها
لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد فى ذلك من
دلالة التمييز اى دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله
ولا بد قبل ذلك اى قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى
ان النص معلول فى حال القياس واللام تكون بمعنى فى كقولهم كتبته
لخمس بقين من رجب اى فى خمس ولا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل
غير ان المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل
المنصوص عليه والفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم فى الفرع ثم
القياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه
الامور الخمسة يجب معرفتها فى القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل
الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع
هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم فى المقيس عليه من
نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول
لان الاصل يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير
هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص
فمعناه شرطه الا ان يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اى منفردا مع
حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال
الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء للبقاء انتهاء بنص
آخر الباء للاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم اى بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين وان

كان المراد من الاصل محل الحكم فالباقي بحكمه تكون صلة للمخصوص وهي
تدخل على المفضول كثيرا فيحمل على الغلب كشهادة خزيمة اى قبول
شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم ساير الشهادات المشروطة
بالعدد ليبين المراد من المخصوص المعنى المخصوص من صيغته عامة ...
فانه غير ثابت من القياس الا ترى ان اهل لدينة لما اختلفوا القتال
الحق بهم المنبوح والصبيان بالقياس وقصته روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي وجعل يقول هلم
شهيدا فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد
يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال صلى الله عليه وسلم تشهد
لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر السما
افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال صلى الله عليه وسلم من شهد
له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في
الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد
في حق الكافة فلا يجوز تعليله لانه يبطل تعدية الحكم الى غيره ابطال الخصوصية
الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز
الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره كجواز الشهادة
لغيره بناء على العيان فان قوله صلى الله عليه وسلم في افادة العلم كالعيان
وان لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتاتى
المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا
عن سنن القياس اى مايلا كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت
هذا بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لمن اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك فانه يخالف القياس فلا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى
الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه
هذا شرط ثالث للقياس لتسميته ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل

الكل

تحقق

الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف
الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من شروط الشرط الاول كون
وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو
لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى فان قيل كيف يكون
تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى اخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال
وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان
المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني
بان المراد ان تصوره وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور
وقوعه متقدما ووجوده متاخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا
لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الايقال
الاية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف
جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس
يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل
اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة
الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا ترى كتب النحو
والتصريف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وايضا
المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت ثابتا
لوجود معنى الشيء في شيء اخر بل لوجود صورته الا ترى ان البياض ثابت للملح
والجص ايضا قايم بالذات ومع هذا لا يسمى الجص بياضا وما ذكرنا
من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم
ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز القياس عليه كما تقيس بعض الشافعية
قياس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على
البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه
من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في
الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظيره

ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم

قايم

لعلة

الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأى
من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع
نص اذ لو كان نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس
فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم
النص وقال الشافعي انه كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا
وكان مؤكدا بالنص فلا يستقيم التعليل لما بين المصنف الشروط فرع عليها
احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط السنة يعني لا يجوز
التعليل لاثبات اسم الزنا للواط بان يقال الزنا سفح ماء محترم في محترم
وهذا المعنى موجود في اللواط فيكون اللواط زنى فيجرى عليه حكم الزنا
لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اى لكون التعليل تغيير الحرمة
المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا
متفرع على الشرط الرابع يعني لا يصح تعليل لاباحة ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه
لا يحرم الوطئ وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة
الوطئ والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه فيقاس على المسلم قلنا
هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا
انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة الكفارة متناهية بها
وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس
اهلا للكفارة لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يجد على
الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير
يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا لتعدية
الحكم الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس
قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان
يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطئ
فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا
لان عذرهما دون عذره اى عذر الناسي لان النسيان يقع من الانسان

بلا

بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذى اوجبه الا ترى الى
قوله صلى الله عليه وسلم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل
الخاطئ والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان
هو بخلق الله ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب
العبد فتعديته عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره يكون فاسدا
لعدم المماثلة بين الاصلين لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا
اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ لا فان قلت انتم عديتم حرمة
المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت
الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامة البشرية ثم يتعدى ذلك
الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطئ
مقامه ويستوى في ذلك الوطئ الحلال والحرام ولا لشرط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس
اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار بالجواز وقال
هو تحرير في التكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل
وانما لم يجز هذا الشرط عندنا لانه تعدية الحكم فيه نص بتغيير
وذلك النص وهو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق
وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اى
الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة واما صرح به لبيان من الشروط
المتضمنة في ضمن الشرط الثالث اذ بقى حكم النص بعد التعليل على
ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل
التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو
المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام
لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا يحصل
بالاباحة فلما علل بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم

من النص فبقي حكمه ثابتاً لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة الا بالحنطة وهو باطل
لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار
الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى
وانما خصصنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
من الاحوال هذا جواب عن نقض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم
حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير وخصصتم القليل
الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه صلى الله عليه وسلم
استثنى الحال بقوله صلى الله عليه وسلم الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي
في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين والاستثناء الحال
من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من
احوال المبيع وهو حالة التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت
ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل
بالاجماع وكان اخر الكلام دليلاً على انه لم يتناول القليل فصار التغيير
بالنص اي بدلالته مصاحباً حال من النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل
وانما يسقط حق الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الله اوجب
الزكاة ونصها النبي صلى الله عليه وسلم في الابل بقوله في خمس من الابل
شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل
الحق بصورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد
وقعتم فيما ابيتم وتقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص
اي بالاذن الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم
ثم اوجب مالاً مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر
الله الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعده للفقراء بقوله انما الصدقات

للفقرا

للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر وعين النقدين وذلك
لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله للفقراء من عينه مع اختلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقاً بعين المنصوص بل
بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذناً بالاستبدال ليقضي حاجاتهم
فيحصل الوفاء بالمواعيد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب
للتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علماً اي وصف
جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء
ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف
لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة
لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب
هو الله ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافاً الى النص في الاصل والى
العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علماً على حكم وجوده
النص في الفرع وان كان الحكم مضافاً الى العلة في الاصل والفرع جميعاً
كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علماً فيهما وجه قول مشايخ
العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى
القطع اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة
لانه لا دليل فيه سواها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة
فمن اين تأتي التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة
الحكم اليه مؤثراً لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه
وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه
لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها
اثر في حكم الاصل لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم
في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة
وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل
علماً على حكم النص اينما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر

فيه تنقيح المناط على حكم النص مما اى من الاوصاف التى اشتمل عليه النص
اى ثبت حكمه له علة بعلى لتضمنه معنى لبنا اما بصيغته كاشتمال
نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع
الابق على العجز من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من
النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه به والا لم يكن
متعلقا الا بالنص ولا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا
له فى حكمه اى فى حكم النص احترازا عن العلة القاصرة اذ ليست
بركن للقياس بوجوده فيه اى بوجود ذلك الوصف فى الفرع والبا
فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا
له وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن صريحا
فى كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه موقوف
على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو
اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما
للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة علتنا لنفى
وجوب الزكاة فى حلى النساء وقلنا تجب الزكاة فى المصوغ منهما كما
تجب فى غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل
بصيرورته حليا والخصم علل بها فى باب الربا وهو مردود عندنا لانه
تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية فى باب الزكاة لانها
متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة خلقا
يقدر به مالية الاشيا وعارضا كالانفجار فى قوله صلى الله عليه وسلم فانها
دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض
لان الدم الذى فى العرق ليس بمتفجر واسما اى جائز ان يكون ذلك المعنى
اسما كالدم فى قوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة توضئى وصلى وان
قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اى موضوع

الحيض والدم ونقض الوضوء

غير مشتق

غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت
ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان
التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون
قياسا فى اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون
تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف
الطواف فى الهرة فى قوله صلى الله عليه وسلم ليست بنجسة فانها من الطوافين
وخفيا مثل علة الربوا وهى القدر والجنس عندنا والطعم فى المطعومات
والثمنية فى الذهب والفضة عند الشافعى والاقتيات والادخار عند مالك
وحكما اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة
فى الذمة فى جواز اداء الدين عن الميت قال النبى صلى الله عليه وسلم للمرأة التى
سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك
فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عليه السلام دين عبارة عن وصف
ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده
او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس فى علة تحريم التفاضل
ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص كقوله صلى الله عليه وسلم انها من
الطوافين وقوله عليه السلام كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اى بالنص كتعليل جواز
جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس فى النص لانه معنى فى العاقد لكنه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم يقتضى عاقدا
والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة اى
دليل اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس
هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته
بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين
بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم تثبت عدالته
والمؤثر باعتبار النظر الى العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام

التعليل

بمعنى الفوت

الاوّل ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى
لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور
في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح
فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه
القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان
تاثير جنسه وهو عذر الجنون او الحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع
ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحايض فانه
ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام حجة ويعني بصلاح الوصف ملايمته وهو اى الملاءمة تذكير
الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقول عن رسول
الله عليه السلام وعن السلف اى الصحابة والتابعين بان لا يكون بائنا
عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات
الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم
عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه
الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف
بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسبه
لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في
ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع
الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان
الاول احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل
مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسيد شاذ كذا في الشافية
لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر
اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغاير
معلولة بالعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي فايدة الخلاف تظهر
فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له

وفيها

وفيها ان الاب يملك اجبار الثيب الصغير عندنا خلافا له فانه اى الصغير مؤثر
في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تاثير
الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق
للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذى علل به النبي عليه السلام سقوط النجاسة
عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشاء
للضرورة ومع تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط
النجاسة وكذا الصغر منشاء للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاطراد يعني
الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد اى وجودا وعدما
يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد
شغل بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب او غضب
يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام
لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف
امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة
على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم
في حق الله تعالى جعلها امارات لا لحاجة تعالى واما في حقنا ليست كذلك
بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية
وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى
النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد
لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا
دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون
مؤثرا ومن جنسه اى جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما
لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اى عدم العلة واضافة الاستقصاء

الى العدم بادنى ملابسة يعنى طلب العلة فانتهاء الى عدمها لا يمنع الوجود
الى وجود علة اخرى لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف
لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى
فكيف يمنع العدم والتعلل بالنفى كقول الشافعى فى النكاح اى فى انه لا
يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام
وصف اخر له اثر فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من
جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء و
لو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون
النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان
يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء من اعم
الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى
حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سبب اخر غيره فيصح الا
الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفى فى مواضع
كقول محمد فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب
وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم
وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد
ايضا فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فى ذلك لانه لم يوجف
عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما كان فى ايدى الكفار وانتقل الى
المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار لان
قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اى من
جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت فى الزمان
الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمن الاول وفى هذا التعريف بحث لان الحكم
بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو علة بموجب الاستصحاب لا نفس
الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء
ما كان على ما كان وانما سمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم

الثابت

الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال
اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعى على حجيته بان
الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما يثبت
الشرايع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف بقوله لان المثبت ليس بمبق يعنى ليس
الدليل الموجب لوجود حكم فى الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض
اخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه
والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة
الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين
بنص القران وذلك اى الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق فى كل حكم
عرف وجوبه اى ثبوته بدليله ثم وقع الشك فى زواله اى زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل اعلم انه لا اختلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال بعدم
دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اى جعله حال
البقاء على ذلك اى على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اى دليلا ملزما عند
الشافعى وعندنا لا يكون حجة موجبة اى ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه فائدة الخلاف تظهر فى مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله
حتى قلنا فى الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى
ملك الطالب فيما اى فى السهم الذى فى يده وقال ليس لك فيه ملك انما
هو فى يدك بالاعارة ان القول قوله يعنى قول المشترى ولا يجب اى لا يثبت
للشفيع الشفعة الا ببينة اى باقامة البينة على ملك ما فى يده لان الشفيع
يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام
وقال الشافعى تجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ
المسئلة فى بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعى فى استصحاب الحال لانه لا
لا يقول بالشفعة فى الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم
فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد

لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح
حجة للالزام على المولى وعندانا في القول قول العبد لانه يصلح للالزام
فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة للالزام قلت لانسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام
الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره
فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه
وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع فيه
كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض ان من الغايات ما يدخل
في المغيا كقولهم حفظت القران من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله
تعالى فنظرة الى ميسرة فلا تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا
عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر
حادث بين العلم والجهل فبأي دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله
الاشتباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض
الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من قبيل اى
فان قال اعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر
بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل
لم يدخل بدليل فلا يكون متعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ذلك م
ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس
السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان
غاية ما في الباب ان التعارض الاشتباه يحدث الشك لكن اثره في
التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل
الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فيمتنع وجوب
الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج
بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام
وصف آخر يقع به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع
يعني

يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقوله اي قول بعض اصحاب الشافعي
في مس الذكر انه الفرج فكان حدثا كما اذا مسه ويبول وهذا فاسد
لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه
لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول
لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس
صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة
الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق
فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه
اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت
او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال
بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج
بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول
بعض الشافعي في منع جواز الصلوة بثلث ايات الثلث ناقص العدد
عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجوز
بما دون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في جواز عدم م
الصلوة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ
سبع ايات من القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر
الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين
ومنع عن سبيل الرشاد للمستندين وغير منقول من السلف بل احداث
من كان من طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب
الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن لا اعلم حكم الله قال م
في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل
عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك
بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي

في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي
تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية
فانه تعالى علم نبيه ~~بلا دليل واحتج~~ بلا دليل واحتج من خصص العقليات
بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله
زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات
كوجوب شيء وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج
الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عليه السلام
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي
للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين
الاثبات والنفي قلت قول لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما
بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل
فان قلت قد قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر
قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال
محمد حاكيا عن ابي حنيفة رح لا خمس في العنبر قال قلت وما بال السمك
لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء وهذا اشارة الى
معنى مؤثر يعني القياس يقتضي ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله
في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر
ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس **وجملة ما**
يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله **اربعة** اقسام لما فرغ عن بيان
شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول **اثبات الموجب** بكسر
الجيم اي العلة **او وصفه** الثاني **اثبات الشرط** اي شرط الحكم **او وصفه**
والثالث **اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء** هذا مثال لاثبات
الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا
يحرم

يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته
بالراي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضاء
لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة
النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة
الفضل في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه
بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربوا **او صفة السوم في زكوة**
الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة
اولا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالراي
بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم **والشهود في النكاح**
هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح
وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص
وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عليه السلام اعلنوا
في النكاح **وشرط العدالة والذكورة فيها** اي الشهود وهذا مثال لاثبات
صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق
بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة
فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود من غير شرط
العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح
الا بولي **والبتيراء** هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل
هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي هو
يتمسك بما روي ان النبي عليه السلام قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر
بركعة ولنا ما روي انه عليه السلام نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة **و**
صفة الوتر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في صفة الوتر هي واجب
ام سنة

عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة
الا وهي الوتر والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه
والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا حين سال الاعرابي بقوله هل علي غيرها
هن والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه
اي حكم النص في ما لا نص فيه بغالب الراي فالتعدية حكم لازم للتعليل
عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها ويكون بين القياس والتعليل مساواة
عندنا جايز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده
التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة
كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان
الحكم لا يتعلق بالعلة في النص وتكون ~~العلة~~ صحيحة بدون التعدية فكذا هذا تعدية
ولان صحة العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها
على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد
ان يكون موجبا للعلم والعمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في
المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم
عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة
القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره
انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفايدة على ان التعليل بالعلة
القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعديه لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا
لان العلل الشرعية امارات ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد قيل
هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص
عندنا فلا فايدة في العلة ~~العلة~~ القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف
الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة
وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص
بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك
لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لهم لا يجوز ان يقال
صحتها

صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع
الدور على انه وقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد
منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل لا خلاف في
ان اثبات سبب او شرط ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل
شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع
وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا
نسخ لانه لو لم يكن شرط لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه و
كان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق
التعدية جايز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان يثبت
سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا
لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج
المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا
في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه
وبين اللواطه ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى
المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى
المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم
منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل
حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى
نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية
الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك
المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام باطل
اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمل القياس الا في القسم الرابع وهو
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية

ومو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص مح

بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في
بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس
بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف
في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان
وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه
يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان
القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو
قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع
فيما فيه تعامل الناس مثل ان يامر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفة
ومقداره ولم يذكر له اجلا فالقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم
استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا
بالنص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص
عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص
الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني
مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن
صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس
وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر
لان سباع البهائم ليس بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تاكل
بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير ياخذ بمنقارها وهو عظم
وليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت العلة عندنا هذا
شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان
علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان

فرجح

فرجح الشرع اربعة الاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا
قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق
عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل
عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه
مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا
قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور سباع
البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع
ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن
فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على لضعف اثرها من حيث
الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى اية السجدة في صلوته فانه يركع
بها ان شاء ان كانت الاية في آخر السورة وان شاء يسجد الا ان الركوع
يحتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد
لها ثم يقوم فيقرا ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم
ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا تتادى بالركوع ولا بالسجدة
الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع
في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه
ناخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فاجزاها في القياس لان
الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود
في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون
الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع
غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان
لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى

الدينا م

بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن
الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولذلك لم يصح
نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من
السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عند السجود بخلاف
سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما
مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع
مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة والعمل بالمجاز مع امكان
الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد
الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين
المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر
لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين
مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب
يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري
لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة الثمن وكان القياس
ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في ساير
الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا
لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا
اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى الوارثين اي وارث البايع
والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن
قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق
العباد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف مع البيع الى الاجارة حتى لو اختلف
القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان
لان التحالف يدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس
ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار
الثمن

الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا الا ان المشتري
لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على
خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح
تعديته الى الوارثين ولا يتحالف المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد
استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده
انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر و
هذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد يدعي عقدا
آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين
بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس
وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من المقايس
وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في
استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة
وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وساير الاقسام ولا يشترط
ضبطها بل يكفي ان يكون عالما لمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به
ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسماية آية وعلم السنة بطرقها والمراد به
ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اي طرايقه وشرايطه وحكمه
الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع
الخلاف اي في المسايل الفقهية واحد باثر ابن مسعود في المفوضة وهي
التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها
اجتهد برايي وان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان
وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق
فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع
كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة
والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في النقليات لا في العقليات التي

هي من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها كافر ان خالف
ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند
الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان
اخطاء بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب كل
واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء
والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة
فان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين ان من
علم حال امامه فسد صلوته لان امامه مخطي عنده في القبلة **ثم المجتهد اذا
اخطاء كان مخطيا ابتداء** اي في اجتهاده **وانتهاء** اي فيما ادى اليه اجتهاده
عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك
حسنة اطلق الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل
على ان المجتهد اذا اخطاء يكون مخطيا ابتداء وانتهاء **والمختار انه مصيب ابتداء**
اي نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا **ومخطي انتهاء**
اي اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطاء المطلق لا يستوجب الاجر فقوله
فلك حسنة يدل على ان خطاه ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء
فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد **ولهذا** اي لاجل ان كل مجتهد يخطي ويصيب
قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف
المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في
محل متعدد يوصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا **لانه يودي الى تصويب
كل مجتهد خلافا للبعض** لمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا التخصيص
العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل
امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان
الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى
جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد

ولا يقطع

ولا يقطع **وذلك** اي بيان التخصيص **ان يقول المعلل كانت علتي توجب
ذلك** اي الحكم **لكنه لم يجب** اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض
مع قيامها اي قيام تلك العلة **لمانع فصار** المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه
مع وجودها **مخصوصا من العلة** اي مخرجا من كونه محل تاثير العلة **بهذا الدليل**
هو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه
اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح
للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند
ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع **وعندنا عدم الحكم بناء على عدم
العلة** فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم
تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا اورد عليه نقض يمكنه ان يقول
قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف
الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا
لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها
واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم
حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها و
تخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر **وذلك**
اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا
**في الصائم الناسي اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه
ويلزم عليه الناسي** فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة **فمن اجاز
الخصوص** اي تخصيص العلة **قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة وهو الاثر لمانع** وهو
قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة
قلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي **لعدم العلة** حكما **لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع** حيث قال انما اطعمك الله **فسقط عنه معنى الجناية
فصار الكل كلا اكل وبقي الصوم لبقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه** والنائم
ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير
من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على



عدم العلة حكما وبني على هذا اي من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم
الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول
اي بني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين
للحكم مع وجود علة وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم
العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي
الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع
يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار
الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة
وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك
ولكنه لا يتم الصفقة الا بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك
ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ
بدون رضاء ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد
وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شروط
القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن
الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيد نابه لان العلل
الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة
لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانقاء
في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد
وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين
الاعتراضات الواردة عليه وعلى كل قسم ضروب من الدفع فقال اما الطردية
فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي
قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا
القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول
يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع
فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول اصحاب الشافعي

في

في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء
والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين
النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول
عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على
انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما
ينازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس
بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين الشرع لان هذا
الصوم منفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق
النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت
ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء
والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم
ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة
بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا
نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد
كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة
لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده
فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن
انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس
بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس
فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده
افحامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول السائل
ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه
وهي اربعة اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف بان يقول
لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به
في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب

بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع
مع تكميلنا. ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه الفطر **او في صلاحه** اي صلاح الوصف
للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح
للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة
بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا
الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع **او نفس الحكم** مثل
قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام
الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى
معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب **او في نسبته الى الوصف** اي بان يمنع
اضافة الحكم الى الوصف الذي جعل المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في
التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق
حيث يسن التثليث ولا ركنية **وفساد الوضع** وهو حال قياس موضوع على
خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او
السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية
كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي **لايجاب الفرقة** اي لاثباتها **باسلام
احد الزوجين** هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة
بعد انقضاء ثلث حيض لتاكد النكاح ولو كانت غير مدخولة يقع باسلام
احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين
فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا
في الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف
هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث
باسلام المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف نابيا عن الحكم اعلم

ان

ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على
المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله
بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه
غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع
لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في محل
اخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كان العلة طردية وان كانت
مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء **والمناقضة** وهي تخلف
الحكم عن الوصف المدعى عليته **كقول الشافعي الوضوء والتيمم انهما طهارتان**
للصلوة **فكيف افترقا في النية** هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا تفترقان
في وجوب النية **فانه ينتقض بغسل الثوب** والبدن عن النجاسة الحقيقية
فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع
بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق
التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا يتادى
بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة
عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير
معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف
وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات
كان المتصف بها جميع الذات كالـ الا ان الشرع اقتصر على بعض
الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين
طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس
فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول
المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في
الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل
ليكون الغسل ازالته فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث
فالنية لا يصلح ان يكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث

معقولا او غير معقول و لا لنفي لان الخبث في المحل ثابت قبل النية وقبل
النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره
الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه
مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية
فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني للسائل
ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا
بالمعارضة لانها لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا يحتمل التناقض وكذا التاثير الثابت
بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير
الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا امثال ما ظهر اثره بالكتاب
ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج لانه خارج نجس
فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة
النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سور سواكن البيوت فانه ليس
بنجس قياسا على سور الهرة لانها من الطوافات قال عليه السلام الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي
قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس
المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا
ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف
من وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي ورود نقض
صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع
بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما
نذكر ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي التعليل بالعلة المؤثرة وايراد
النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه

نجس

نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل
ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث
ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فيندفع اولا بالوصف وهو انه ليس
بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه
لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان
الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فبه
اي بوجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج
حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب
غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه
من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري
الى غيره ومنا لك اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو
انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح
السائل فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض
طهارته ما دام الوقت باقيا فيندفع بالحكم اي يندفع النقض الوارد بمنع
عدمه في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج
الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي
يندفع بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين
الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي
دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب

الوصف صح

الى البول صح

بالاداء فيلزم ان يكون قادرًا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة
فكذا ههنا اى فى صورة الدم فانه اذا دام صار عفوًا القيا لم وقت الصلوة
ولو لم يجعل عفوًا فى الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز
فثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل
فلا يرد نقضا واما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه
الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل
على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل
ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل
آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هى مقبولة لان العلة
لا يتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة الا يرى ان القران انما صار حجة عند
السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهى نوعان معارضة فيها
مناقضة اعلم ان فى هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة
والثانى تقديم المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ من كل واحد
منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل
المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثانى وهو جعل المعارضة اصلا
فلان المعارضة قصدية لان المصنف نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله
لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام فى المعارضة قصدًا وفى المناقضة ضمنًا
فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهو تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل
مطلقا ولهذا يقول السائل فى المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يختل
دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان
الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال
علة المعلل وفى هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا
على العلل المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية
هى المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهى القلب

وهو

وهو فى اللغة على المعنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة و
الثانى جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة
حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا
والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان
جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل
بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكمًا
شرعيا كقولهم اى قول اصحاب الشافعى ان الاسلام ليس من شرائط
الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان
جلد المائة غاية جلد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر
غايته وجب فى الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش
فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد
بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعنى لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل
رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل
موجودًا فى الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب فى الاصل علة فهذه معارضة
صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص منه اى
من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد
ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعنى
يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا
على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل
ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرًا للآخر كقولنا
الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد
الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما لتحصيل قربة على وجه
يكون المضى فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعى فانه لا مساواة بين الجلد
والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد

وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحد هما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا عليه بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه هو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فهكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التاثير كما تدفع المناقضة والتاثير والقلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره

صدر

صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التاثير وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاءه لو افسده هذه اي النافلة عبادة لا تمضي في فسادها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة يلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذا السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا للنفي فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا او ان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيختلفان في الحكم اذ الحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب عكسا وهو ذات الشيء على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر

لايلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا في
عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع من
العكس يصلح للترجيح فان ماينعكس ويطرد يكون راجحا على مايطرد ولاينعكس
لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون
اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني
من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب
المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لايصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام
القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس
من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا
القسم اتباعا لفخر الاسلام **والثاني** اي النوع الثاني **المعارضة الخالصة** اي
المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة **وهي نوعان احدهما معارضة في حكم
الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة** وهذا النوع خمسة
اقسام القسم الاول ماذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل
بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد
مقابلة محضة بلا تعرض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجئ على كل علة
وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما
ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا
على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك و
لكن عندنا ماينفيه وهو ان مسح الرأس في الوضوء فلايسن تثليثه كالمسح
او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء
فلايسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان
الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا
النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة
صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح

بلا

بلا زيادة وهذه لاتصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع
من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وماذكر
في بعض الشروح انما اورده لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا
لايدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا **او
تغيير** هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب
تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى
عليها انكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلايولى عليها
بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لاولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق
وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات
اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه
المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه
فهذا الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة
لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد
من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه
اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة **او فيه نفي
لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول** هذا هو القسم الرابع وهو ان
يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه
بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه **لكن يكون تحته معارضة**
لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل
فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد
المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض
اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك
وبقاؤه كالمسلم لكنه لايملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه
فكذلك لايملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات مالم ينفه المعلل لانه
لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء

ملكهم

فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الآن فيها شبهة من حيث انه ان
ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء
فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من
هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس الى السائل البناء فرجحت جهة الفساد **او في حكم غير الاول**
لكن فيه نفي الاول هذا القسم الخامس وهو الذى لا يتعرض السائل
لنفي الحكم الذى اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم آخر في محل آخر بعلة
اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه
من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة في المراة التي نعى اليها زوجها اى اخبرت
بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول
ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان
عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما
لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش
فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل
علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي
ان يعلل لنفيه عن الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها
صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور
النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا
والثاني فاسدا او الرجحان للصحيح فعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء
ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر به فقه
المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما
في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد
يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من
الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة **والثاني** اى النوع الثاني من المعارضة
الخالصة المعارضة **في علة الاصل** اى المقيس عليه وهو ان يذكر السائل

في

في المقيس عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمعلل في علته **وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى** يعني هذا النوع
من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس
عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه
فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في
الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة **او**
يتعدى عليه هذا هو القسم الثاني ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه
متفاضلا بالكيل والجنس ~~كالحنطة~~ فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير
يعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات
والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز
والذرة والسمسم والدهن **او مختلف فيه** وهو المعارضة بعلة يتعدى الى
فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه
المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد
في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل
وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان او
غير متعد لا ينافي الوصف الذى يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة
ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من
التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا
كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف
فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه تنعدم
تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح
دليلا عند مقابلة حجة **وكل كلام صحيح في الاصل** اى في نفسه واصل وضعه
بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة **يذكر على سبيل المفارقة** اى يذكره اهل
الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجيهه **فيذكر على سبيل**

يأتي مه

مثاله مه

الجمع مه

الممانعة فيقبل منا لان الجدلي لايتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة دون ح
اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار الدعوى اعلم ان المعارضة
في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو
مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن
الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلتزم الدليل
عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على
المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد
المرهون انه لاينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن تلافي حق
المرتهن وكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لايحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق
في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في
البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه
غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول لانه لا ولاية للسائل
في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود التعدية بلا
تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما
يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا فيما لايجوز
فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا
ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لاينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا
تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت
المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة
بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما
كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة
واحدة في محل واحد محال فاذا لم يتات للمجيب الترجيح صار منقطعا و
ان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع
في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر

ناسخ

ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة
عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة تسامح لان ماذكره تقديره صح
معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف وهو عبارة
عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة
التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل
احد المثلين على الآخر وصفا يعني لايكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح
دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى
بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام
الشيء المستند الى مثله لايفيد في ذاته حالا وامرا لم يكن فيه يؤيده عدم
ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض الشافعي يترجح
بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح
الاحتجاج به والمختار انه لايترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب
الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لايترجح نتيجة قوله وصفا القياس
على قياس آخر يعارض بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لايترجح
بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لايترجح آية منه بانضمام
آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب
الجراحات لا على صاحب جراحة واحدة حتى ان جرح رجل رجلا آخر جراحة واحدة
صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطا كل واحدة منها صالحة للقتل فمات
المجروح لايترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين
لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة
صفة لجراحة اخرى لتقويتها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير
كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله
اقوى في التاثير لان الحيوة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه
لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة
وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا تعارض آيتان ثم عدل

اذا

الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الايتين وعمل به يكون ترجيحا
للاية التى يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الآ هذا ولان الاية كما تعارض الاية التى
توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياس اخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذى وافقه
القياس به وتدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجيح بالحديث ولا الحديث بالقياس **وكذا** اى كما قلنا بمساواة صاحب
الجراحة صاحب الجراحات قلنا **الشفيعان فى الشقص** اى فى الجزء الشايع
المبيع بسهمين اى بسبب ملك سهمين **متفاوتين سواء** اى متساويان
فى استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذى به صار
شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللاخر نصفها
وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة
يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعى يقضى بالشقص المبيع
اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما
وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك لبيان خلاف
الشافعى **وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر** لان المعنى الذى صار الوصف
به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى **كالاستحسان فى
معارضة القياس** الاثر فى الاستحسان اقوى كما بينا فى مسئلة سور سباع
الطير يرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح
الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند
التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق و
لئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة
عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلمنا انها تختلف باختلاف الاشخاص
لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو
هو فى الحقيقة ادنى من الذى يظن انه دونه فلا يتمكن الترجيح به و تاثير
الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة
التاثير

التاثير باعتبار قوة دليله **وبقوة ثباته** اى ثبات الوصف **على الحكم المشهود به**
اى الحكم الذى يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف
فى الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان
يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر
كقولنا فى صوم رمضان اى فى الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم
رمضان **انه متعين** فلا يجب تعيينه **اولى من قولهم صوم فرض** يعنى انه صوم
فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء **لان هذا** اى التعليل بوصف الفرضية
لايجاب التعيين مخصوص فى الصوم دون ساير المواضع **بخلاف التعيين**
المراد منه التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب **فقد تعدى الى الودايع**
يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باى جهة رده ولا يشترط
تعيين الدفع للوديعة **والمغصوب** يعنى فى رد المغصوبات **ورد البيع الفاسد**
حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة
المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل
الرد لجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص
بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على
وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية
فلا يرد ساير الفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد
رد الوديعة وغيرها ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية
ان سلم انها مؤثرة فى وجوب التعيين فى الصوم فليست بمؤثرة فى غيره ووصف
التعيين مؤثر فى عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم
للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم
الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده فى هذا المقام لان المقصود
بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض
لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق
الفرضية **وبكثرة اصوله** يعنى ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول
فيرجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا فى مسح الراس انه

مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة فهو اولى من اصحاب الشافعي
انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولنا شهد بوصف الخصم وهو الركنية اصلج هو
الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي
ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة
الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثرة
لا الاصل لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف
من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهي من جنس
الاشهاد في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل
ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات
مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر
الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل **وبالعدم عند العدم وهو
العكس** هذا هو القسم الرابع من اقسام الترجيح يعني ان الوصف اذا كان
مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم
كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصح ان يكون هذا مرجحا لان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح
لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به
وتاكد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان
الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى
ويظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا
يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس
بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة
يتكرر وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول
والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح
هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به
يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به

واذا

واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح
كان الرجحان الحاصل **بالذات** اي بما هو في الذات **احق منه في الحال** اي اولى
بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال **لان الحال قائمة بالذات تابعة له**
في الوجود يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قايم بها فله
حكم العدم في حق نفسه **فينقطع حق المالك بالطبخ والشي** هذا تفريع على ما ذكر
من الاصل **لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه** لبقائها على الوجه الذي
حدث من غير تغير **والعين هالكة من وجه** وحق المالك في العين ثابت من وجه
دون وجه لانه مالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى
لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه
قال الشافعي صاحب الاصل اي المالك **احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع**
لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكرت يرجع الى
الحال والرجحان من حيث الوجود اولى **والترجيح بغلبة الاشباه** لما ذكر المصنف
المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول
الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح بغلبة الاشباه وهو
ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف
الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف
على حدة علة صالحة للجمع بين الاصل والفرع فيتحقق اقيسة متعددة فيكون
الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية
ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول
الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه **وبالعموم** اي
الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي
التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان
وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح

بالعموم الذى هو زيادة التعدى ولو كان العموم مقصودًا الترجحت المتعدية
لعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطًا
منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف
صار العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعى وصف الطعم على الكيل والجنس لو حدته
لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرًا من ذات وصفين وهذا
فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح
على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين
ذكروا فى التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر
على الاربعة فى الصحيحة وفى الفاسدة ايضا لانها هى المتداولة بين اهل الفقه
ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا
الفاسد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اى بنوع من انواع الدفع كانت
غايته اى ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو اى وهو على اربعة اقسام
اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من
الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير
مسلم عليته عند السائل كما قيل فى الصبى المودع اذا استهلك الوديعة
انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط
فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبى تسليطا له على
الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل
جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين
بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة
بالاجماع فان قال الخصم انا قايل بموجبه فعندى عقد الكتابة لا يمنع الصرف
الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد لان
العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا
مانعا

حاصله ان المعلل قد انتقل فى هذا الى [illegible]

مانعًا من التصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما
يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فبهذا اثبات
الحكم الثانى بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل على
وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلم
انه لا يوجب نقصانا فى الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالزايل عن
ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زايل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات
من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا
الكتابة او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى
فاراد اثباته بعلة اخرى كما فى الصورة المذكورة لما قال السائل عندى هذا العقد
لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف اخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل
الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا فى الرق وهذا جايز لانه انما ضمن سعيه
بتعليله اثبات الحكم الذى زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة
واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن
مثل هذا التعليل الذى يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو
عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف فى ابتداء تعليله او ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه
الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس
المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو
جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول
المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل
ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز عن النقض فلما لا يصح هذا التعليل
ابتداء كان اولى فى محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين وهو نمرود بن كنعان
بقوله ربى الذى يحيى ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيى واميت انتقل
الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل ان الحجة الاولى
الى ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة

الاحياء والامامة وعارضه اللعين بما هو باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والامامة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقايق المعاني الخليل عليه الاشتباه والالتباس عليهم وضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيه الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة **ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام** من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها **وما يتعلق به الاحكام** من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة [illegible]مة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة **اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة** قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك **وحقوق العباد خالصة** وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة **وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف** وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفع العار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو **وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص** فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو **وحقوق الله تعالى ثمانية انواع** ثبت بالاستقراء **عبادات خالصة كالايمان وفروعه** كالصلوة والزكوة وغيرها من الفرايض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا يصلح بدونه وهو صحيح بدونها **وهي** اي

العبادات

العبادات الخالصة **انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد** اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مدة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المرتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعف نفسه وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من الاعيان واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات الفرايض وزيادة عليها **وعقوبات كاملة** والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة **كالحدود** وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف **وعقوبات قاصرة** مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية **وحقوق دايرة** بين العبادة والعقوبة **كالكفارات** اما ان فيها معنى العبادة فلانها يؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجب اجزية على افعال المحظورة توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر فيهاثم **وعبادة فيها معنى المؤنة** وهي الثقل والكلفة **كصدقة الفطر** فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغنا وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره **ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر** واما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة

واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة
باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والمحل شرط والثابت باعتبار الاصل ارجح
ومؤنة فيها العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه ... مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة لان
الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا وحق
اي الثامن من حقوق الله تعالى حق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان
يتعلق بذمة العبد شيئ ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد
اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان
الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شركة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة وتكون الدين كله لله ولهذا اجاز الخمس لبني هاشم لانه لما
لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس واو
واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان من خليفة الله في ارضه وهو
السلطان لانه نايب الشرع كخمس الغنايم فان الجهاد حقه لانه اعزاز
دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله
والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد
لا يستحق لعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه الله في الارض
من الذهب والفضة وحقوق العبد كبدل المتلفات والمغصوبات
وغيرها كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق
كلها سواء كانت حقا لله او للعباد ينقسم الى اصل وخلف والايمان
اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام
الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام
فان اقراره قائم مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم
صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادايه اي
اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك

ثم صار

ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات
الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي
اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى
عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون
للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب
على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف
عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا
مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة
وعند الشافعي ضروري يعني يثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة
لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم
يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن
الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما
الله استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على
عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين
الماء والتراب كما نص على المحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية علم
ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر رح الخلافة
بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر
بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب
ويبتني عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها
يجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين
فلم يكن طهارة التيمم اضعف من طهارة المتوضي بل يكون مثلها وعند محمد
وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته
اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او اشارته او اقتضائه
ثبوت الخلافة بالراي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالراي بل بالنص
وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود

ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاذا لم يحتمل
الاصل الوجود فلا اى فلا يكون موجبا للخلف لما لم ينعقد السبب موجبا للاصل
حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا
للتيمم ويظهر هذا فى يمين الغموس فانها لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن
موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت
موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثانى من التقسيم
المذكور فى اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو فى اللغة ما يتوصل به الى
المقصود وفى الشريعة ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب حقيقى وهو ما يكون
طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هى دالة
على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به
الشرط ولا يعقل فيه معانى العلل اى لا يكون له تاثير فى وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة خرج به السبب الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى
العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اى بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف
الى السبب اى لا تكون مستفادة منه كدلالة يعنى اذا دل انسان انسانا
ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة
سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى
السبب وهو الفعل الذى يباشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب
فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم فى حق اخر بغير حق
حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعى وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله
يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة
فقصدوا ازجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة
المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة
للامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على
الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه
هذا هو القسم الثانى اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة
الى

الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل
بينه وبين التلف ما هو علة فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود
لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة فى الحقيقة والحكم
يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير
صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السايق والقايد
فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه
الكفارة والقصاص فان قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم
ضمنا فكان ينبغى ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة
لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط فى الضمان فى حقوق العباد واليمين
بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق والعتاق والمراد من اليمين بالطلاق و
والعتاق تعليقهما بالشئ كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت حرة والمراد بالتعليق الذى هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق
يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء
كانت لله تعالى او لغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله
ولا للجزاء فى اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون
الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشئ سببا
لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى
الحكم عند زوال المانع سمى سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول و
هذا عندنا والشافعى جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان
هى التى توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذى يوجب الجزاء عند
الشرط وكان كل واحد منهما سببا فى الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم و
لكن فى معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر فى الحكم عند وجود الشرط واذا كان
فى الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب

اليمين حم
وجود

لاينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازًا شبهة
الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة
العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف
فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان خلت الدار فانت
طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الاول بنكاح
صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر وذلك لانه ليس للمعلق
شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه و
التعليق بالشرط حايل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا
لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في
الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية و
هو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج
آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت
للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء
بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء
في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة
فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن
القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما
صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني
لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني
عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة
البيع لا يثبت في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني
بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت
بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى
ثبت

متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق
بالملك في المطلقة ثلثا هذا اشارة الى جواب عما قال زفر ان بقاء التعليق
لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك
الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث
ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة
للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة كما قال ان اعتقتك
فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق
بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع
الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط
توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه
سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط
وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصارا معارضين فتساقطا فلا
يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال
الا ان حكمه تاخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم
على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا
في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء
في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين
بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب
مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب
المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني
هو المجازي والاول اما ان يكون له تاثير اولا فالاول السبب الذي في معنى
العلة والثاني الحقيقي والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة
وهي ماخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم في

في الشرع به لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو ما يضاف اليه
وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن
السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل
الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة
في القياسات وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف
ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف
ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون موثرة
في ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها
من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة
الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه
موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها توثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة
اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما
لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا
الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم متاخر عنه الى وجود
الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى
الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة مضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا
في جامع الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون
موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار
فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك
لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا
القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف بان يبيع
الانسان مال غيره بغير اجازة فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة
حكما لتراخي الملك البات الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت

كالطلاق

كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف
اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة
ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه موثر في وجوب الزكوة لان الغنا يوجب
الاحسان الى الفقراء والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى
حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما
لانه وضع له والحكم مضاف اليه ومعنى لانه موثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان
حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح
ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب
اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها لها شبهة بالاسباب تفسير له كشراء
القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا
الا الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا
ومن حيث ان الواسطة من احكامه كان العتق مع علته وهي الملك مضافا
اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما لحجر المريض عن
التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف
الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه موثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي
حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به
يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية
عند ابي حنيفة يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رح علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا
بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها
مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما
لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا
هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود كذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب
وكانت الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم

مضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضا الى العلة دون
الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن
حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب
في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده
في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم
اي القسم الرابع اما عايد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة
معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب
وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن
وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما اخر **ووصف له شبهة العلل** اي
الخامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة
العلل **كاحد وصفي العلة** التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له
شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق
موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير
لكان الاخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه
فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي
المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرمة للنسيئة لان في النسيئة
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت
بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة
فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة **وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة** فان
الوصف الذي يوجد اخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم يوجد عنده لا اسما لانه ليس
بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف
الحكم الى الوصف الاخير دون الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم
عنده كما قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجود
دخولها في الملك تطلق وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك

تطلق

تطلق عند علمائنا خلافا لزفر رح فعنده لا تطلق في صورة الاخيرة كما في الثانية و
الثالثة **وعلة اسما وحكما لا معنى** هذا هو القسم السابع **كالسفر والنوم**
المرخص والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانها مضاف اليه في الشرع
يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به
لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات
الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما
لان الحدث مضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر
فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم معه اعلم ان هذه
الاقسام التي ذكرها المص هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت
من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله في حيز
الاسباب عايد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما
ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي
عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك
الاقسام قسم اخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك
كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البير فيصير الاقسام ثمانية
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز
تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى
وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله **بل الواجب**
اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها
بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر
ولهذا يفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف
الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد
ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ

ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل
مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام
المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامراته ان كنت تحبيني
فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت
خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرا ما من حيث انه
جعل الامر الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل
ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يجعل به
العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب
له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام
من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان
اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك
فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعا للعجز عن معرفته
لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره
اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول والنكاح اقيم
مقام العلوق في ثبوت النسب اولا للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام
المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم
الدواعي الى الوطئ من النظر وغيره اقيم مقام الوطئ في الحرمة لاجل الاحتياط
او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة
والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز
لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر
اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما
يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف
وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده
احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد ههنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن
ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس
بمؤثر فيه

بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو
الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى
وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد
قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط
هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البير في الطريق
فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة
السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس
بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة
وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البير ازالة للمانع
وايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مايع فانه شرط للسيلان لان علته
هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك المانع
وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان لكن
العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان
مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف
الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين
المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بالفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل
بينه وبين مشروط فعل طبعي كحفر البير وبقولنا لا يكون ذلك احترازا عما كان
منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا
ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متاخر عن صورة
العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان
وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط
في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة
كان مشابها في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال
للسبب

الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد فى النكاح وهو متقدم على العلة
وهى الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لاننكر تقدم الشرط على صورة
العلة وانه لايخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا
بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لايخلو عن معنى
الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد
حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه
مشروط بزوال المانع الذى هو القيد وكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط
شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذى هو العلة صورة ومعنى فيكون
شبيها بالسبب الخالص لا المسبب الذى فيه معنى العلة لان السبب الذى
فيه معنى العلة ماكانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا
ماهو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح
فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى ماسبق
من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولايلزم عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال
ابو حنيفة رح وابو يوسف رح فيمن فتح باب قفص فطار الطير لايضمن
الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران
عادة للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن
وشرط اسما لا حكما وهو ما تفتقر الحكم الى وجوده ولايوجد عند وجوده فمن
حيث انه يتوقف الحكم اليه سمى شرطا ومن حيث انه لايوجد الحكم عنده
لايكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين فى حكم تعلق بهما كقوله لامراته ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذى يوجد
اولا يكون شرطا اسما صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه فى الجملة لا حكما
لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما و
يكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو خلت المراة فى المثال المذكور بعد ان ابانها
الزوج

الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق
عندنا خلافا لزفر قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صير مما شيئا
واحدا فى وجود الجزاء وفى احدهما شرط الملك فكذلك فى الاخر ولنا ان الشرط
لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول
الجزاء وعند وجود الشرط الاول لاينزل الجزاء فان قلت لانسلم ان الاول سمى شرطا
بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون
مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعنى القسم الخامس من اقسام الشرط
شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان فى الزنا على ما يجئ تقريره فى العلامة
وانما يعرف الشرط بصيغته لانه لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط ورد
لمن قال صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب
عبيده اذا راى فيهم خيرا لا لانه شرط حقيقى اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيه خير قلنا
هذا الكلام يؤدى الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب
لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير بحروف الشرط او دلالته
اى دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقول المراة التى اتزوج
طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة لان التزوج دخل
على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف فى النكرة معتبر لتعرفها به فصلح
دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهى طالق ولو وقع
اى وصف التزوج فى المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المراة التى اتزوجها
طالق او قال هذه طالق لا يصلح دلالة اى لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان
الوصف فى المعين لغو لانه تعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لايحتاج الى
تعريف اخر لان الاشارة ابلغ فى التعريف فيبقى قوله هذه المراة فيلغو فى الاجنبية
ويتنجز فى امراته ويحض الشرط يعنى صريح الشرط يجمع الوجهين فى المعين وغير
المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهى كذا او قال هذه المراة فهى كذا يقع
الطلاق فى الصورتين بالتزوج والرابع من اقسام الاربعة المذكورة فى اول

الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره
المصنف وهو ما يعرّف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب
ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ و
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع
يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الست المذكورة مجازا
والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط
الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل
والبلوغ فهما شرطا الاهلية لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط
تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا
تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب
ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا
ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير في تلك الحالة موجبا
للرجم وكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة
لا شرطا هذا هو مختار بعض المتاخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين
ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط هو ما يتوقف عليه وجود الحكم و
الاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلّم لان الزنا لا يوجب الرجم
بدونه كالسرقة فانها لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا
الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا بحال
هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا
رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما
ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا
اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض

عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها
لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح
للخلافة ولئن سلّمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان
شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة
وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان شهود صح
العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع الشرط و
اليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة انّ
باعتبار الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال
للمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط
خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا
رجعوا خاصة قال فخر الاسلام يجب الضمان يستحيل لما ذكرنا في تعليل بعض
المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان
الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع
الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه فصل في بيان
الاهلية لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب
اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق
متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة
للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب
شئ وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو
قول اصحاب الشافعي رح ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به
وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه
على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع
فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها

بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة النسخ والتبديل فلم
يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في
الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها قلت ارادوا به
ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى
في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة
الله لا كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ
يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير
مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه
اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك
ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال
مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب
الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة
اصلا بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما في الشرايع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي
عن ابي حنيفة وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة
من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهولاء يقولون
الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر
النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف
بقوله ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها
من التامل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته و
اذا اعانه الله تعالى بالتجربة امهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان
امهاله وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب عن نوم
الغفلة

غير

الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان
الاستحقاق بالحجة فلا يكون معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل
وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد
فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان
العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره
الى الله اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه
بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد
الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون ومن
قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في
الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن
الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل
الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة و
لما انتفى العذاب انتفى الحكم وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل
وان لم يكن مكلفا به اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله
صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم والجواب عنهم يحتمل
ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة والاهلية نوعان
اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على
قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي
محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد
بالنفس ما يشير اليه كل واحد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد
الانسان ربه يوم الميثاق والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه
باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن و
لو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزؤها
من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة

العقل

معه الا الانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب
له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم تجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي
شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الارقاب واذا انفصل عنها ظهر له
ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود
بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك
في الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الملك لعدم
محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض
كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات
فلانها شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل
عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر
والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون و
اداء وليه كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص
او جزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة
بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع
جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق
الله تعالى تجب على الصبي مع صحة القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق لله تعالى كعشر
كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا
بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول
بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة
فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني
من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة
من العقل القاصر والبدن ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم
الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرتين يكون
كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين

ط القاصرة

ولكن

اي لا يصح منه ما ادى من غير عهدة

وهو عقل البالغ غير المعتوه

ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال
فقبل بلوغهما تكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة
فيه والمعتوه البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن وتبتني عليها
اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا
يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور
والبدن الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء
قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي ولما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة
وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام
اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى
يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما
يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة
الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى احكام هذه
الاقسام على الترتيب فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير
الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من
الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم
الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار
ووقوع الفرقة بينه وبين امراته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى
اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف
الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق الدنيا فيرث
اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة
فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام
في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان
من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام
الدنيا ولهذا تجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي صلى الله عليه

وسلم وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اى الردة لا يجعل عفوا حتى حكم
ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته فى احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين
منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس
من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل
يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب
عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف
والشافعي لا يصح ردته فى حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا
بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر
ردته قلت انه مرفوع القلم عما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست
كذلك وما هو بين الامرين اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كا
كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها يحتمل ان يكون مشروعة فى بعض
الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اى ضمان يعني
اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب القضاء وفى
صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك
بعد البلوغ وما كان امن غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا
كقبول الهبة والصدقة وقبضهما تصح مباشرته اى مباشرة الصبي
هذا هو القسم الرابع وفى الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع فى العاجل
كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية تبطل اصلا فان فيها
ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة فى اصوله
زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذه وهم عندى لانه
اذا تحققت الحاجة الى ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا صحته م
والطلاق واقع فى حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض عليه
الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول ابي حنيفة و
محمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا
عند محمد واذا وجدته امراته مجبوبا فى ضمنه ففرق بينهما كان ذلك
طلاقا

طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة وفى
الدائر بينهما اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس
من غير حقوق الله تعالى فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان
خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح كالبيع يملكه برأي الولي لان جواز هذه
التصرفات منه عند انضمام راى الولي برائه باعتبار ان قصور رايه لما
اندفع براى الولي التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته با
باعتبار انضمام راى الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف
من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو
باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابي حنيفة روايتان فى رواية
لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على راى الولي
فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة فى موضع التهمة
وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له فى البيع ليحصل مقصوده
لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفى رواية يجوز لما قلنا
انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه
لا تعتبر عبارته اى عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما
لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه ولهذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون
له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر
عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض
يحصل بها ثواب الاخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما يكون بعد
الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر
او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك
بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد
الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام
الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده

المفعول الى مضافة ... والمصدر الصبي الى اختيار ...

ومنفعة هذا الاختيار لايحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه
السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو الانفع له ولم يوجد
مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا انسب الى
السما لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر
في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه
ثابت باصل الخلقة لان الصغر لايدخل في ماهية الانسان وكان امرا عارضا
وهو اي الصغر في اول احواله كالمجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حا
حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر
له حد حتى اذا اسلمت امراة الصبي يوخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم
يوخر بل عرض على ابوين فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة
والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما حكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا
يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لانهاية له
ويلزم الاضرار الكلي بالمراة وهو كونها تحت كافر وذا لايجوز لكنه اي الصغير
اذا عقل اي ظهر شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية
الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي بذلك العذر
ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم و
الزكوة وساير العبادات وكالحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط باعذار
ويحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط
لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما حتى
اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا آمن في صغره
لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة
بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها لا فعال

لم لايجوز

لم لايجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لايتنوع الى
نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام
الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا
ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام
الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب
الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة
ما يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من
الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح منه
اي من الصبي بان يباشره بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا
عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان مظنة المرحمة الصبا م
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه شرعا لقوله عليه السلام من
لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه
عمدا او خطاء هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب
القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحر
الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور
الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سوال يرد على قوله
فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض
بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة و
وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان
عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث
عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك واما
الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني
على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد
مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة
للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية

والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق
والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اى الجنون اذا
لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن
موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضا بعد زواله كالنوم والاغماء واما
اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضا لدخوله في حد التكرار
وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي
الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه
قضا ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان
الدماغ ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم على
كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا
على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج
كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة لكن
الصلوات عند محمد يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار
الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم والليلة الثاني بعد جن ثم
الزوال لا قضا عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
وعنده عليه القضا ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا
فتدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يجعل
بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر
وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة فوجدت كثرتها بدخولها في
حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه
وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او
نهارا يجب عليه القضا وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه
لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي
الشهر

الشهر لا يجب عليه القضا وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون
والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزم القضا
ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزم القضاء وفي الزكوة اى الامتداد في
حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار
الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا
فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى
السقوط والعته وهي آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا ساير اموره فكما
ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال
الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف وهو
كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل
فتصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق
عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اى العته يمنع العهدة
اى الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع و
لا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده
ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان العهدة
ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلك فانه من العهدة
فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو
في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد
والضمان شرع جبر المال المستهلك من المحل المعصوم وكونه اى والحال ان
كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة
العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف
حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال
العقل ويوضع عنه اى يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب



عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اى يثبت الولاية
على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان
العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولايلي على غيره اى لايلي المعتوه
على غيره لانه عاجز بنفسه فلايثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان
وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلايحتاج الى التعريف و
وقيل هو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ
لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل
ضروري لامكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لاباآفة احترز بقوله مع
علمه عن النوم والاغماء وبقوله لاباآفة عن الجنون وهو لاينافي الوجوب
في حق الله تعالى فان فاتت صلوة عن المكلف بالنسيان لايسقط
عنه ويلزم القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم
فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك
نسيانا في الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة
وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير حال البشر فتكثر الغفلة عن التسمية في
تلك الحالة لاشتغال القلب بالخوف وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها
محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان
فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد
فيه ولايجعل اى النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان
ناسيا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا
اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذا
الاغما يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق
العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء
بالانتباه او القضا على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار
اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنايم تمييز حتى بطلت عبارته في الطلاق و
العتاق والاسلام والردة والبيع والشرى ولم يتعلق بقرائته اى قراءة

النايم

النايم وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرا المصلي في صلاته قائما نايم
وهو لم يصح قرائته وكذا لايعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن
اختيار وكذا اذا تكلم النايم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام
واذا قهقهة النايم لايكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوادر تفسد
صلوة النايم بكلامه واذا قهقه النايم في الصلوة ذكر الحاكم انه تفسد صلوته
والاغما وهو ضرب مرض اى نوعه يضعف القوى ولايزيل الحجى اى العقل
بخلاف الجنون فانه يزيله اى الجنون يزيل العقل وهو اى الاغماء كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اى الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار
لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اى الاغماء حدثا بكل
حال اى مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض
الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد
يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلايسقط القضا واذا
طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضا كما في الصلوة اذا
زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند
الشافعي من اغمي عليه وقت صلوة كامل لايجب عليه القضا لان وجوب
القضا يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث علي رضي الله عنه
ان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة
خاصة وامتداده في الصوم نادر فلايعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع
الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضا وفي الصلوة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لايقدر على مايقدر
الحر عليه من الاحكام كالشهادة والولاية والقضا ومالكية المال وغير ما
شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله ولم يتاملوا
في اياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده

والحقهم بالبهايم في التملك في الاصل اى في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اى صار في حكم البقاء ثابتا لحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لايبتدى على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اى محلا له ماخوذ من عرضة القصاب وهي خرقة التي يمسح دسومة يده بها والابتذال اى التصرف وهو وصف لايتجزى اى لايقبل التجزى ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لايتصور في البعض الشايع دون البعض واما الملك فقابل للتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لايتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزى العتق ان ثبت في البعض دون الاخر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجز بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط ثبوتا وزوالا للملك والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا انه يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشرا القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون

ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة ولايجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لايجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه ادمي يلزم ان يكون مالكا للمال وذا لايجوز لان المالك متبذل والمال متبذل ولايجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لانسلم انه لايجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لايملك العبد والمكاتب التسرى اى الاخذ بالسرية وهي الامة التي بواتها واعدتها للوطى وان اذن لهما المولى بذلك كما لايملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسرى فازال الوهم بذكره ولايصح منهما اى العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لايخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولايقع عن الفرض بخلاف ساير القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض ولاينافي مالكيته غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لايملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما لايملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى

اما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت صح

لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضى المولى اضرار به لان المهر يتعلق
برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالتيها حق المولى ولهذا لو سقط حقه عن
ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان
العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما ملك المولى جبره على
النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب
للنقصان وكذا الرقيق مالك لدمه لانه محتاج الى البقا ولا بقاء الا به ولهذا
لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم
في وهو ذلك مثل الحر وينافي الرق لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخر عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد
يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما
ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان
وبينهما تناف كالذمة اي صلاحيته الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير
الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها
كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحراير
وتوسعة طرق قضا الشهوات على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهه فانه
انتقض حتى لا ينكح العبد الا امراتين وانه اي الرق لا يوثر في عصمة الدم سواء كانت
العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي
التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان
بالله والمقومة بداره اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب
يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل ياثم ولم تجب عليه الدية
والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر
واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم
او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما كما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد
تبع لمولاه فيما يثبت في المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام
صار العبد محرزا بها وانما يوثر في قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما
اذا

197

اذا قتل عبد خطاء ووصل قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم
لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي
تحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة
فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته
ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا
ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه
لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا
يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينقص بدل
دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا
نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله
اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب
شبهه الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زايدة لا يتعلق
القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص
وصح امان الماذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم
ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان الماذون في القتال وهي ولاية
وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب
ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه
قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم التجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال
رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالماذون لان
في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في
الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه
مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين
والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف ولك عهد الله او تعال فاسمع الكلام
ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد ماذونا كان او محجورا
بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما ان العبد

كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف
ماليته التي هي حق المولى بطريق التضمن والسرقة المستهلكة اى صح اقرار
الماذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان
عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا
والقايمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو
الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا
قطع ولا ضمان عليه وان كان قايما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه ففيه
اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه اذ هو القطع
صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد
العتق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة
ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد الاعتاق
لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال
المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اى المرض
لا ينافي اهلية الحكم اى اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او
العباد والعبارة اى لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا
يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبارة
ولكنه اى لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه اى الموت عجز
خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة
حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود
ولما كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث الذي هو محل قضا الدين
مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة
الحق اى حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل
المرض بالموت مستندا الى اوله اى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت و
اذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت بترادف
الالام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت
الى

الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا
يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوايج
الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل
تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى
النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل
بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في
الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل
اتصاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر
فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال
فليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان
النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اى كالمدبر كالاعتاق اذا
وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل
الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات
واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء
بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق
احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اى
في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال
ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او
الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عند تعلق حق المرتهن به
فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نسلم وجود
ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق
حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة
الاعتاق مبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الابق والحيض
والنفاس وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء

فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة
شرط في وقت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف
القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عليه السلام
تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي الا يكون النفاس
مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت
الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت
الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلنا
الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعدي الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم
بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف
حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء
عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو
المقصود عندنا في حقوق الله وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له حق ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد
وعندنا ليس ولاية الاخذ وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة
وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على
نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي
هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة
غيره والثالث ما شرع لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت
والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة
وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى
الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا
على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا
بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة
فان

فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرهما ومقصود
صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تقضى بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي
ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان
ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى
يضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور او ما يوكد به الذمم وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا
يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة
الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار
الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع
المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين
ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل
المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس
موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين
الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم
صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في نفسه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة
ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما
تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ
الكفيل به في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان
تاخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك بشيء وهذا المعنى معدوم
في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت
لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به
في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على
الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض

فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة
شرط ... فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف
القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عليه السلام
تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان لا يكون النفاس
مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت
الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت
الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلنا
الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعدي الى القضاء مع انه لا حرج في قضايه اي الصوم
بخلاف الصلوة ففي قضايها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف
حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء
عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو
المقصود عندنا في حقوق الله وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له حق ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة
وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على
نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي
هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة
غيره والثالث ما شرع لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت
والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة
وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى
الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا
على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا
بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة

فان

فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرها ومقصود
صاحب الحق هو ذلك العين لان حوايجه تقضى بالمال والفعل تبع يبقى ببقايه اي
ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان
ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى
يضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور او ما يوكد به الذمم وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا
يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة
او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة
الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار
الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع
المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين
ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل
المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس
موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين
الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم
صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة
ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما
تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ
الكفيل به في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان
تاخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك بشيء وهذا المعنى معدوم
في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت
لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به
في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على
الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض

بحيث صح
ع

الشارحين هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بصلة كنفقة
المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحو ما يسقط بالموت ولقايل ان يقول لا
فايدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكوة وساير القربات
بالموت قبيل هذا وان كان حقا له اى المشروع حقا للميت بقي له اى لاجله
ما تنقضى به الحاجة ولذلك الى لاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته قدم تجهيزه
لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على
الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب
الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله عليه السلام ان تدع ورثتك اغنيا
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فصرف الى من يتصل به نسبا اى
قرابة او سببا اى زوجته او دينا بلا نسب كعامة المسلمين فيوضع فى
بيت المال ليقضى به حوايج المسلمين ولهذا ولاجل ان الموت لا ينافى الحاجة
بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة
وهى بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء اى بقيت بعد موت المكاتب
عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى
يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حالة
كتابته فيعتق فى آخر جزء من حيوته ولا يتاذى فى القبر بتاذى ولده بتعيير الناس
اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره ما يوذيه فى اهله وقلنا هذا
معطوف على قوله بقيت تغسل المراة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى
العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج
محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة
وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضا حاجة المالك
ولا يقدر على قضاء حوايجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا ترى انه
لا عدة عليه بعدها وقال الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه
السلام لعايشة لو متِ لغسلتكِ جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب
علك

غلك وما لا يصلح لحاجته اى لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك
الثار وهو الضغن وتشفى الصدور ولا بقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل
والميت لم يبق اهلا لهذه الاشيا قد وقعت الجناية على اوليائه اى اولياء الميت
من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى لا يثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفى لهم دون
الميت والسبب انعقد للميت لانه المتلف حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من
انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة فى حقه فينبغى ان يجب القصاص له من
هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم
مقامه على سبيل الخلافة ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث
قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان
القصاص غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت
ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الفرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة
فان قلت على هذا ينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس
كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزى فيثبت لكل
واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا
للاخرين لانه تصرف فى خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو
من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو
بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده
لما لم يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما
بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر
الغايب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة
عند حضور الغايب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام

خصم ببينة لم تجب اعادتها **واذا انقلب** القصاص **مالا** بالصلح او بعفو البعض
صار موروثا حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص
لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل بتفويت حيوته الا
انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا
المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه
للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط
النية **ووجب القصاص للزوجين كما في الدية** لما كان القصاص ثابتا للورثة
ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين
عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة
بالزوجية يكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت
لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج و
الزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية ينقطع بالموت قلنا
روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امراة
اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة **وله حكم الاحياء
في احكام الاخرة** ومبنى على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية
والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة
الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات
فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد
للطفل من حيث انه وضع للخروج **ومكتسب** هذا معطوف على قوله سماوي
ان العوارض سماوي ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل
وهو على ما ذكره المصنف **انواع** سبعة **الاول الجهل** وهو معنى يضاد العلم عند
احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال
العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي
قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا
عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل
تركه

باطل

تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع **جهل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر**
بعد وضوح الدلايل على وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل
عليهم السلام فان انكارها بمنزلة المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا
بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر
الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع
عنه عذاب الاخرة **وجهل صاحب الهوى** اي صاحب البدعة **في صفات الله
تعالى** كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار **واحكام
الاخرة** مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكباير وهذا نوع
من الجهل دون الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف للادلة القطعية
وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على
الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا
لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلايل واضحة على كون الامام العادل على الحق
حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن
الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يوخذ بضمان ما اتلفه بعد
التوبة كما لا يوخذ اهل الحرب به بعد الاسلام **وجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب** كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه
مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه **والسنة كالفتوى ببيع
امهات اولاد** فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث
جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا
مخالف للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة ولدت من سيدها
فهي معتقة عن دبر منه **ونحوه** مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من
انكر **والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح** اي موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح
بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة **او في موضع الشبهة** يكون فيه اشتباه على
وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح **وانه** اي النوع الثاني بقسميه

انكارهم

صحيح

صح

في معنى

يصلح عذرا وشبهة دارية للحد والكفارة كالمحتجم اى كجهل المحتجم اذا افطر
على ظن انها اى الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة
لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند
الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا تلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف
في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو
قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة
لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه و
لم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده
عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطيا وكمن زنا
هذا مثال لموضع الشبهة اى كجهل من زنا بجارية والده على ظن انه يحل له فان
الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الاخر
فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت
انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة الثالث الجهل
في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اى جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم
يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ اليه الدعوة لا تجب عليه قضاؤها لان دار
الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام
تجب عليه قضاء الصلواة ولو لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السوال عن
احكام الاسلام وترك السوال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اى بجهل
من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع
البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة
وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان
لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار
يعني اذا اعلمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني
اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لها الخيار
بالبلوغ

بالبلوغ فان الجهل منهما كان عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح و
ان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضا بالنكاح
لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق
يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا
قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل
والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان
جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم
الوكيل والماذون والسكر اى الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان
من مباح يعني ان حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل
البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اى
كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق
مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات
اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثير من العلماء ذكر والبنج من امثلة المباح
مطلقا وذكر قاضي خان في شرحه للجامع ناقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان
عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام
وان كان السكر من محظور اى من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة
ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا
له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال
شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة
الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع وتصح عبارته في الطلاق
والعتاق والبيع والشرا والاقارير لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني
ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل الاعتقاد و
السكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر
او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جايز اذ لا

اذلا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على
ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود ولانه لو زنى فى
سكره يحد اذا صحى اذ السكران يوخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو
اقر بالقذف او القصاص يواخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما
لوجود المكذب **والهزل** اى الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو فى
اللغة اللعب وفى الاصطلاح ما عرفه المصنف **وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع**
له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعنى الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى
لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة
اعلم ان فى هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشئ غير
ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان   ان
قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح
له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغى ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف
صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح
له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به   اللفظ
معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل **وهو ضد الجد وهو**
ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافى اختيار   الرضا وم
الحكم اى حكم ما هزل به **والرضا به ولا ينافى بالمباشرة** اى بمباشرة ما هزل به **واختيار**   الحكم
المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد
ولا راض بحكمه **فصار الهزل فى جميع التصرفات** **بمعنى خيار الشرط فى البيع**
من حيث ان خيار الشرط فى البيع يعدم الرضا بحكم البيع ولا يعدم الرضا
بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط
لا يفسده **وشرطه** اى شرط الهزل **ان يكون صريحا مشروطا باللسان**
بان يذكر العاقدان انهما هازلان فى العقد ولا يثبت بدلالة الحال **الا انه**
لم يشترط ذكره فى العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد
الناس ذلك وليس ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد **والتلجية**

ومى

ومى ان يلجيك الى ان تاتى امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجية
انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء فى الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام
التلجية هى الهزل **كالهزل** فى ان كلا منهما ينافى الرضا بالحكم **لا ينافى الاهلية**
اى اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه
السلام ثلاث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين **فان تواضعا على الهزل**
باصل البيع اى اتفق العاقدان فى السر بان يظهر العقد بين الناس ولا
يكون بينهما عقد **واتفقا على البنا** اى اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك
المواضعة **يفسد البيع** غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع
عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف
ساير البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها **كالبيع بشرط الخيار ابدا**
يعنى صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك
فى البيع الصحيح ففى الفاسد اولى **وان اتفقا على الاعراض** عن المواضعة
المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد **فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا**
على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها
او اختلفا فى البناء والاعراض اى قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة
وقال الاخر عقدنا على سبيل الجد **فالعقد صحيح عند ابي حنيفة** لان الصحة هى
الاصل فى العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله **خلافا**
لهما اى لصاحبيه **فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى** لما ذكر ان الصحة هى الاصل
وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون الاشتغال   لهما
بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة يرجح ما قالا لسبق الهزل
قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل
فى العقد الجد شرعا وعقلا **وان كان ذلك** اى المواضعة **فى القدر** اى قدر
البدل هذا هو القسم الثانى من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان
على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا الله

وان اتفقا على الاعراض كان الثمن بالفين م

القسم ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا في صورة المواضعة في القدر
على انه لم يحضر مما شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية
صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل
وهذا بنا على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على المواضعة السابقة
فالثمن الفان عنده اى عند ابى حنيفة في اصح الروايتين عنه لانا لو
عملنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف
الذى غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر
وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد
ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذى هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالبيع
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان
ذلك اى الهزل واقعا في الجنس اى جنس العوض بان تواضعا على البيع
بماية دينار ويكون الثمن في الواقع ماية درهم فالبيع جايز على كل حال اى سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضر مما شيء او اختلفا في الاعراض
والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن
وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل
العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمياه والفرق لهما بين
المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر المواضعة في الاول
وجعلا البيع منعقدا بالف والتسمية في الثاني وجعلا البيع منعقدا بماية
دينار انه امكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل
الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف
فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط
قبول الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى
حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث
لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه

بعدم

المواضعة م

بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن
فتفسد مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل
بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير وان
كان اى الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن
القصاص فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه الامور تكون
لازمة والهزل باطل بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه
الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة النص وفي البواقي وهو العفو والنذر
ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة
على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين
ان يتواضع الرجل مع امراته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية
ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اى باصل النكاح بان يتزوج امراة بالف ولا
يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض
او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اى قدر المهر بان تزوجها بالفين
علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد
النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض
عن الهزل وان اتفقا على البناء اى على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة
فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال
مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل
بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذى
هزلا به وجعل المهر الفا لان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر
في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق فيه وان اتفقا على انه لم يحضر مما شيء او
اختلفا فالنكاح جايز بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل بالفين
يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى

ان المهر فى النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولايجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح
تسمية على الهزل لانه حينيذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف
الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون التصحيح
ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح
بالبيع وان كان ذلك فى الجنس اى الهزل فى جنس البدل بان تواضعا على
الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان
اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما
فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصد الهزل بالمسمى
والمال لايجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه فى العقد فلا يجب بدون
التسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل
بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما
فى الصورتين الاخيرتين ففى رواية محمد عن ابى حنيفة يجب مهر المثل لان المهر
تابع فوجب العمل بالهزل ليلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح
بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب
الجد كما فى البيع وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا فى هذه الامور لانه
لايجب فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما
تخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد
على البناء اى على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم
عندهما لان الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى
لو شرطا فى الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع
تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط
اليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده
لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل

الحال عندهما

لان الهزل

او بجنسه وقد نص عن ابى حنيفة فى الجامع الصغير فى خيار الشرط من جانبها
ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المراة ويجب المال عليها للزوج
وكذا الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه فى الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى
لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد فى البيع
على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراه بالقياس والخلع ليس فى معنى البيع
لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اى الزوجان
فى الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب
المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده
فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان كان الهزل فى القدر بان سميا
الفين والبدل فى الواقع الفا فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اى بناءهما على
المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر فى الخلع
عندهما وان كان مؤثرا فى المال لكن المال تابع للخلع وثابت فى ضمنه فلا يؤثر
الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمناه
ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان
المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه ان لم
يؤثر فى اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا
عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال ههنا وان كان مقصودا بالنسبة
الى العاقد لكنه فى حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو
بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثانى بان المال فى النكاح
وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع
لكنه فى حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق
باختيارها وما لم يقبل جميع المذكور فى العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل
لا يكون المراة قابلة لجميع المال ولا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء وقع الطلاق ووجب المال اى المسمى فى العقد اتفاقا اما عندهما
فلبطلان الهزل من الاصل فكذا فى المال تبعا حتى وجب فيما اذا اتفقا على

على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا على انه لم يحضر مما شيئ بالطريق
الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول
قول من يدعي الاعراض واما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان
الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون
البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اى سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضر مما شيئ اختلفا لبطلان الهزل في
الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى
لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على
قبول المراة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لايتحقق المسمى والشرط قبول
المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضر مما شيئ وجب المسمى وهو الدنانير
ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه
هو الاصل وان كان ذلك اى الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان
تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمل كالنكاح
والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه
اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل في الردة كفر لان التلفظ به
هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب
بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اى لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن
بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها
لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه
وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف
مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه
المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا
كالبر وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله
كاللواطة فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اى محرم كان سفه

وهو

وهو اى ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا
وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اى
اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه له فيكون
مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اى مال السفيه عنه والضميران راجعان
الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ
الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده
بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى
لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الاولياء لانهم الى
يقومون بها ويتصرفون فيها والشيئ قد يضاف الى الشيئ بادنى ملابسة ثم
علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار
اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه
الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لا للخطاب لم يوضع عنه ولهذا
يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ
بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى
لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى
علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله
الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند
ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما
فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فالحجر عليه نظرا
له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا
فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى
ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر
وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام المراد من الخروج عن موضع الاقامة
على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيئ مما به الاهلية

وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اى السفر من اسباب التخفيف بنفسه
مطلقا يعنى سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر
نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق
الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فمتعلق الرخصة
ما يضر به الصوم فيؤثر فى قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا
وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه فيبقى فرضا حتى
صح اداؤه لكنه اى لكن السفر لما كان من الامور المختارة اى الحاصلة باختيار
العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعنى لم يوجب ضرورة مستدعية
الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل
جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه
تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على
الصوم بخلاف المرض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد
ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل
له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما
يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو
افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم فى السفر وسفره بعد
ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر
المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة
لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر
مرضا مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام
السفر اى الرخصة التى يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج من
عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبى صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص
برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعنى
كان القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام
لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا
للرخصة

للرخصة فى الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر
حق الترفيه فى جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اى السادس
من العوارض المكتسبة الخطاء وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح
وقوع الشئ على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن
اجتهاد لعدم قصده فلو اخطاء المجتهد فى الفتوى بعد استفراغ وسعه
لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة فى العقوبة حتى لا ياثم الخاطى
ولا يواخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امراته فظنها امراته فوطيها لا يحد ولا يصير
اثما اثم الزنا وقصاص كما اذا راى شيئا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله
وكان انسانا لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم
يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف
مال انسان خطاء بان راى شيئا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان
شاة لانسان ووجب به اى بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد و
بدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اى طلاق الخاطى كما اذا اراد ان يقول اقعدى
فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى لا يصح طلاقه
قياسا على النايم وهذا القياس ضعيف لان النايم عديم الاختيار و
الخاطى عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه الصلوة والسلام
رفع عن امتى الخطاء حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا ترى انه يواخذ بالدية و
الكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطى كما اذا اراد ان يقول الحمد لله
فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه
اى فى صدور الايجاب منه كان خطاء ويكون بيعه بيع المكره يعنى
ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان
الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه
وهو اخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته
لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى الاكراه على ثلاثة اقسام اما ان يعدم الرضا
ويفسد الاختيار وهو الملجى اى الاكراه الملجى بالتهديد باتلاف نفس
وهو الاكراه

او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
مدا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب
الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو
ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخيه وهو القسم
الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب و الاهلية اي كون
المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاصلية متحققة معه عند كونه مكرها
وانه اي المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ لا
ليس فيه قضاء حق الشرع وخطر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم
فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم فاذا اكره عليه يباح له الفطر
ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان
القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها
في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم
الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه
وصيرورته اثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصايم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان
كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه
ولم يوجد في الاكراه ما يساوي الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في
الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم
ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر راي المكره ان الحامل
يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما
اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفا ولا ينافي الاختيار
اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه
الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا
فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الا

بالفسخ بالكره الاختيار



بالفسخ

الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار
المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اي امكن
نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان
يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي ان لم
يمكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره
مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق و
العتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصلح
فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالكره وينعقد على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق و
النكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار
والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا يحتمل الفسخ وتتوقف على
القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل وان كان يحتمله
اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع يقتصر على المباشر كالذي لا
يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد
زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة والا تصح الاقارير
كلها الا ان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي
عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت
اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكثر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة
مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت
ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل
ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام
دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني
مثل الاقوال في ان القايل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان
الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره
ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد

٧ بيان كالاقوال

صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما في نسبته
الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الامر وان كان المكره
يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد
على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا
لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت
له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو
اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لا يجب على المكره شيء لان
منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة
الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره
جائعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى
المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا
ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا
لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر اكلا طعام المكره لانه لا يمكن ان
يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان
المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله
فيجب الضمان عليه الثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه
ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ
آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره ان
كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطاء ووجبت
الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة
كالزنا بالمراة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما
اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا
كالقتل قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد
للفراش

فان

الحرمة [illegible] محمد [illegible]

رك

للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه
وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب
الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه قيد الزنا بالمراة اراد
زنا الرجل لان زنا المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا
يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الرخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد
عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف
النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل
والمقتول في استحقاق الصيانة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل
غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه
للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم
وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال
الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء
تثبت بالنص حالة الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا ترتفع
الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة
كاجراء الكلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط
في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعد الاكراه
واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل
ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية
للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين
القسمين ومما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون
باذلا نفسه لاعزاز دين الله ولاقامة حق الشرع الحمد لله على التمام
وعلى رسوله افضل الصلوة والسلام

والحمد لله العلي الاعلى الوهاب على مطالعة هذا الكتاب
اللهم اغفر صاحبه وسائر المحتاج والمتعلم والمعلم [illegible]